(2) AR. AAI

X73805

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/b24878674

ESSAI

SUR LA

POÉSIE PHILOSOPHIQUE

EN GRÈCE

XÉNOPHANE, PARMÉNIDE, EMPÉDOCLE

MOTTEROZ, Adm.-Direct. des Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

ESSAI

SUR LA

POÉSIE PHILOSOPHIQUE

EN GRÈCE

XÉNOPHANE, PARMÉNIDE, EMPÉDOCLE

PAR

GUILLAUME BRÉTON

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

DOCTEUR ÈS LETTRES

Θάρσει, καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάσσεις

(EMPÉDOCLE.)

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

—

1882

WELLCOME
LIBRARY
INSTITUTE

(2) AB. AH1

A LA MÉMOIRE

D'ERNEST BERSOT

ANCIEN DIRECTEUR DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

A qui je dois d'avoir pu entreprendre ce travail.

GUILLAUME BRÉTON

ESSAI

SUR LA

POÉSIE PHILOSOPHIQUE

EN GRÈCE

INTRODUCTION

L'apparition de la poésie philosophique en Grèce avec Xénophane, Parménide et Empédocle n'est pas un fait fortuit, un accident imprévu et inexplicable, dû à l'initiative d'un homme de génie, mais bien plutôt le résultat d'une tendance réciproque de la poésie et de la philosophie antérieures à se parfaire l'une par l'autre. C'est un axiome historique, qu'il ne se produit point de systèmes ni de genres absolument spontanés et indépendants. Tout individu vient d'un individu semblable, dans lequel il trouve sa raison d'être, et doit donner naissance à un nouvel individu

qu'il contient en germe. Toute idée est née d'une idée antérieure, et se continue dans une autre qui est vraiment la suite de la première. L'absolue originalité est une chimère, et ne trouve pas sa place dans cette immense série linéaire d'antécédents et de conséquents qui s'appelle le monde.

Le monde physique peut être considéré comme le prolongement d'une vie infinie qui se diversifie en se développant; le monde intellectuel, comme le prolongement d'une pensée qui va se déterminant et s'accroissant par de perpétuelles oppositions. Le présent est fils du passé et gros de l'avenir. La loi de continuité est la loi suprême de l'Être comme de la Pensée. Si l'on ne peut saisir les deux bouts de la chaîne infinie des choses, il faut au moins, pour en connaître tel anneau, observer comment il se rattache à celui qui précède et à celui qui suit. Les intersections ne doivent pas être tranchées; il faut au contraire s'efforcer de les fondre dans le corps même de la série.

La pensée de chaque philosophe, avec ce qu'elle doit à l'originalité personnelle de l'auteur, subit encore l'action puissante des systèmes et des œuvres qui l'ont précédée et comme préparée.

On ne saurait donc commencer un travail sur la poésie philosophique en Grèce par l'étude directe de Xénophane. Il faut remonter plus haut, et voir dans cette école des poètes philosophes un prolongement peut-être dévié, mais non indépendant, de la poésie et des systèmes antérieurs.

I

Si nous considérons d'abord l'élément poétique de son œuvre, nous reconnaîtrons que Xénophane a trouvé dans les poètes antérieurs, sinon des maîtres à imiter, au moins des précurseurs qui ont servi à éclairer la voie nouvelle où il devait s'engager.

Aristote[1], le premier historien de la philosophie, rapporte, sans y contredire, cette opinion, communément admise de son temps, que les *théologues* primitifs, *οἱ πρῶτοι θεολόγοι*[2], s'étaient formé une représentation quasi philosophique de la nature. Non pas qu'on puisse prêter à aucun de ces poètes des premiers âges une conception scientifique du système du monde, ou une idée

1. Aristote, *Métaphysique*, I, 3, 983 *b*, 27. Cf. un passage du *Protagoras* (316 d), où Platon prête la même opinion au sophiste, et un autre du *Cratyle* (402 b), où il l'expose en se jouant.

2. Par les *théologues*, il faut évidemment entendre ici Orphée, Musée, Eumolpe, Homère, Hésiode, etc., etc.; en un mot, les poètes tant mythiques que gnomiques.

raisonnée du but de la vie humaine[1]. Mais nous devons au moins voir, dans les essais de théogonie laissés par Hésiode, Phérécyde, Épiménide, etc., etc., une tentative d'explication mythique qui ne dut pas être sans influence sur le développement ultérieur de la philosophie. Les premières conceptions symboliques, encore trop simples, trop vagues et trop mélangées d'éléments fantastiques pour être confondues avec les systèmes plus savants des philosophes naturalistes, nous montrent cependant un mouvement de la pensée vers la généralisation des connaissances particulières, c'est-à-dire, en somme, vers la philosophie.

De même, la réflexion morale, tout en gardant le vague des conceptions symboliques et théologiques, s'applique à des sujets sans cesse plus généraux, comme le sort de l'humanité, la des-

1. « Il ne serait certes pas raisonnable de ranger les cosmologies mythiques ou gnomiques au nombre des philosophies, comme l'ont fait, par exemple, les Stoïciens, qui considéraient les fictions qu'elles renferment comme des allégories, et surtout les Néoplatoniciens, chez qui cette méthode d'interprétation forcée dépassa toutes les bornes. » (Ritter.) Cependant il ne faut pas non plus diminuer l'importance de ces premiers efforts relativement à la philosophie ultérieure, et surtout à la poésie philosophique, dont nous nous occupons. Ne voulant pas entreprendre ici une étude rétrospective de tous les genres et de toutes les œuvres dont Xénophane et ses successeurs ont pu s'inspirer, nous nous contentons de citer les principaux noms qui s'imposent au souvenir.

tinée des âmes après la mort et le gouvernement des hommes par les dieux. En somme, la poésie, née de l'enthousiasme de l'homme pour les merveilles qu'il avait entrevues soit dans l'univers, soit en lui-même, loin de disparaître sous les efforts de la pensée philosophique, devait au contraire aspirer à une nouvelle et plus complète manifestation.

D'un autre côté, la philosophie naturaliste des premiers physiciens d'Ionie n'était pas étrangère à toute poésie. Lorsque les Grecs, après s'être longtemps contentés soit d'une cosmogonie mythique, soit de réflexions éthiques isolées, en vinrent, avec Thalès et ses successeurs, à poser d'une façon générale la question des causes naturelles des choses, ils ne s'écartèrent pas, par là même, de toute conception poétique du monde.

En effet, l'explication de tous les phénomènes de la nature par un principe unique, quel qu'il soit, l'eau, la terre, l'air ou le feu, ne formait pas encore dans l'esprit de ces premiers philosophes un système si savamment lié, si logiquement déduit, qu'il exclût toute poésie. De ces premiers essais d'une philosophie naturaliste devait naître au contraire une conception plus large et plus esthétique des choses.

Cette philosophie des Ioniens est bien, à proprement parler, une physique, puisqu'elle prétend avant tout expliquer les phénomènes par leurs causes naturelles. Mais, comme elle ne distingue pas, dans l'Être, l'élément spirituel et l'élément corporel, comme elle laisse dans le vague la nature de ce premier principe des choses, elle ouvre par là même la porte à la poésie. L'imagination se trouve dès lors entraînée à considérer l'explication matérielle, qu'elle est amenée à dépasser, comme le symbole d'une explication métaphysique.

En résumé, la naissance d'un genre nouveau, celui de la poésie philosophique en Grèce, ne doit pas nous étonner comme un événement subit et spontané. La poésie et la philosophie grecques primitives tendaient au contraire à se réunir en un système fécond, l'une cherchant un fond toujours plus solide, l'autre réclamant une forme toujours plus vivante et mieux proportionnée aux grands sujets qu'elle abordait.

Xénophane et ses successeurs eurent le mérite de parfaire l'union de ces deux genres demeurés jusque-là distincts. En cela, ils sont novateurs et méritent qu'on reconnaisse la part d'originalité qui leur revient.

II

Que si nous considérons à présent l'œuvre de Xénophane au point de vue purement philosophique, nous verrons qu'elle se lie étroitement et d'une façon toute naturelle aux systèmes antérieurs.

C'est toujours une entreprise audacieuse que d'assigner des lois fixes au développement de la pensée humaine. Il semble que l'observateur doive se placer en dehors du courant dont il étudie la marche, et qu'on ne puisse guère prétendre à faire de l'histoire une science, tant que l'histoire ne sera point close.

Faut-il pourtant renoncer à chercher les lois essentielles et fixes d'après lesquelles se déroule la série des systèmes éclos pendant une période qu'on veut connaître, chez un peuple dont on étudie le caractère? L'esprit ne doit pas trop douter de lui-même, et la généralisation est aussi légitime lorsqu'il s'agit d'idées que lorsqu'il s'agit

de faits. Les idées mêmes ne sont-elles pas en quelque façon des faits, et croira-t-on posséder l'histoire d'une nation si l'on a négligé d'examiner ses croyances et ses habitudes d'esprit? Or, pour acquérir cette science des idées, il faut nécessairement rechercher et systématiser les matériaux épars que nous transmet l'histoire. Peut-être, quand on s'occupe seulement d'un peuple de l'antiquité, est-on moins frappé de la difficulté de cette tâche, et peut-on plus légitimement songer à introduire dans la diversité des doctrines une division qui en facilite au moins l'étude, et qui ne contredise pas à l'ordre des objets considérés.

On ne peut guère passer en revue les différents systèmes philosophiques que la Grèce a produits depuis Thalès jusqu'à Platon, sans observer que la pensée grecque semble osciller sans cesse entre deux courants qui tendent à l'emporter, l'un vers l'*Unité* absolue de l'Être, l'autre vers l'absolue *Multiplicité*. Platon avait déjà fait cette remarque[1], et elle se retrouve au fond de la division introduite par Aristote[2] entre les philosophes

1. Platon, *Sophiste*, 242 c.

2. Aristote, *Métaph.*, I, 3 et sq. — *Ibid.*, I, 5, 986 *b*, 14 : Οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνὸς, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν... Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι.

qui s'attachent à la substance, cause matérielle, et ceux qui prennent pour principe l'unité absolue de l'Être ou de la notion.

De nos jours cette distinction a été généralement acceptée, mais on l'a compromise en en voulant trop prouver la justesse. On a prétendu l'appuyer sur des considérations ethnologiques que les faits se trouvent entièrement démentir[1].

Il serait puéril d'attribuer à la seule influence du climat ou de la race la direction des idées; le plus sage est donc de négliger ces explications factices pour ne pas se trouver contraint de rejeter la division très ancienne et très raisonnable qui doit nous guider dans cette étude. On verra d'ailleurs dans cette distinction une ligne idéale tracée par l'observateur d'après les caractères plus ou moins importants de dissemblance entre les systèmes, plutôt qu'une marque d'hétérogénéité absolue entre deux groupes d'esprits.

1. La tendance vers l'unité, a-t-on dit, est un des caractères de la race dorienne et italique; la tendance vers la multiplicité distingue la race ionienne. Victor Cousin, qui s'est fait le défenseur de cette théorie, n'a pas remarqué que Pythagore, le fondateur de ce qu'il appelle la philosophie de l'Un, est originaire de Samos, en Ionie; qu'Élée, patrie de cette philosophie après l'extinction des Pythagoriciens, est une colonie des Phocéens, c'est-à-dire de la race ionienne; et qu'enfin des quatre Éléates, Xénophane est né à Colophon, en Ionie, et Mélissus à Samos, comme Pythagore.

C'est par Thalès de Milet et par les Ioniens que commence vraiment pour nous ce développement double et parallèle de la pensée grecque. C'est d'eux que part le grand courant de la philosophie du Multiple, qui comprend après Thalès : Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, puis, plus tard, Héraclite, Leucippe et leurs successeurs. Cette philosophie ne voit dans l'Être que les variétés et les modifications incessantes des phénomènes, et se trouve ainsi amenée à placer toutes choses dans un *flux* nécessaire et dans un perpétuel *devenir*. Mais si l'on ne peut saisir l'Être dans sa nature intime, s'il échappe sans cesse à la pensée sous la forme fuyante de ses modes; si en lui-même il n'est point stable, et n'est guère que le lien imaginaire par lequel nous réunissons des apparences souvent trompeuses, à vrai dire il n'y a point d'Être. En arriver à cette conclusion, n'est-ce pas avouer que le principe d'où l'on part est absurde?

Il s'est trouvé des philosophes qui, frappés de ces conséquences, ont pris pour fondement le principe opposé, et en ont tiré une doctrine toute contraire. L'homme saisit en lui-même une unité, celle de sa pensée, qui ne relève ni du temps ni de l'espace, et qui constitue vraiment son être.

Prêter cette unité à tous les sens et y voir la raison même de l'existence, est une conséquence toute naturelle de cette remarque. Poussez à bout cette théorie, et bientôt vous ne comprendrez plus que la multiplicité puisse subsister, puisque l'unité est, comme l'ont prétendu les Pythagoriciens, le fond de tout; vous nierez qu'il puisse exister des rapports entre les différentes unités d'un univers multiple; l'individualité vous semblera une contradiction, et, pour avoir voulu admettre que quelque chose est, vous serez conduit à admettre que tout se réduit à l'unité indissoluble de l'Être. La philosophie de l'Unité est une réaction contre la philosophie de la Multiplicité.

Ce n'est pas assez d'avoir distingué les deux courants de l'esprit grec, il faut ajouter que l'ambition de presque tous les grands philosophes fut de les unir. Par une sorte de rhythme dont on trouverait peut-être d'autres exemples, la philosophie grecque, à peine conciliée et ramenée à son centre commun, se divise de nouveau et oppose l'un à l'autre les deux contraires qu'elle renferme, jusqu'à ce qu'elle les fasse rentrer dans son sein, d'où bientôt, par une nouvelle évolution, elle les fera sortir, toujours plus précis et plus conscients de leur contraste.

La période philosophique, que nous nous proposons ici d'étudier, nous offre un exemple du développement rhythmique dont nous venons de constater la loi.

Xénophane apparaît tout d'abord comme le premier conciliateur entre la philosophie de la Multiplicité, représentée par les physiciens d'Ionie dont il procède directement, et celle de l'Unité, représentée par Pythagore et les Pythagoriciens auxquels il doit beaucoup. Ses successeurs, instruits par son exemple et désireux de rencontrer une solution définitive, poussent à bout, dans une direction précisément opposée, l'un et l'autre des deux principes que Xénophane avait tenté de concilier.

La philosophie de Parménide est la philosophie de l'Unité développée jusqu'à ses extrêmes limites. Elle s'oppose tout naturellement à celle d'Héraclite, le principal représentant de la doctrine de la phénoménalité absolue. Les efforts impuissants, sinon inutiles, de ces deux philosophes, ou plutôt des deux groupes de philosophes qu'ils représentent, conduisent tout naturellement leur plus remarquable successeur, Empédocle, à tenter un nouvel essai sur des données plus précises et mieux choisies. A l'*Un Matière*

de Xénophane, principe double dont les éléments sont juxtaposés plutôt que fondus ensemble, il substitue le principe, vraiment un dans sa multiplicité, de la Force. Nous examinerons, dans la suite de cette étude, si cette dernière et plus savante théorie présente une solution satisfaisante des problèmes qu'elle se proposait d'élucider.

Comme nous le voyons, la période spéciale de la philosophie grecque dont nous nous occupons ici ne nous est représentée que par quelques noms demeurés illustres. Le temps, qui a presque entièrement détruit les œuvres, n'a fait que confirmer et étendre la réputation des auteurs. Les noms de Xénophane, de Parménide et d'Empédocle nous rappellent aujourd'hui une époque admirable de la poésie grecque, celle où la pensée, déjà consciente et maîtresse d'elle-même, préfère à la froide nudité de l'abstraction, le riche vêtement du symbole qui lui donne la vie.

Mais ces noms ne sont pas seulement rapprochés par le hasard qui nous les a conservés, ils représentent, comme nous l'avons vu, trois phases bien distinctes du génie grec. Sans doute la connaissance complète des œuvres poétiques écloses pendant l'intervalle qui sépare Pythagore de Platon nous permettrait d'intercaler des moyens termes

entre ces trois moments de la poésie ; les transitions en deviendraient ainsi moins brusques, mais le sens général du mouvement n'en serait pas modifié. Les témoignages d'Aristote et de Platon nous assurent en effet que nous possédons comme les sommets de la courbe parcourue par l'esprit grec ; nous connaissons les auteurs qui ont déterminé la poésie à prendre successivement chacune des directions qu'elle a suivies durant cette évolution. La recherche d'une conception systématique et liée sera donc, non seulement légitime, mais encore nécessaire dans cette étude.

Il ne faudra pas se contenter d'examiner séparément les doctrines de Xénophane, de Parménide et d'Empédocle ; le but réel sera de voir quelle a été, pendant cette période, la marche de la pensée dans sa relation avec le symbolisme, et de généraliser, s'il est possible, les résultats du travail, pour en tirer une loi qui puisse expliquer dans une certaine mesure les rapports de la poésie et de la philosophie.

III

Toute poésie étant double et se réduisant à la traduction d'un système d'idées par une série d'images propres à les rendre sensibles, nous devrons distinguer, en tout, l'élément intellectuel et purement philosophique, de l'élément mythique et plus proprement poétique. Quelle relation établirons-nous entre ces deux parties constitutives de l'œuvre, et dans quel ordre devrons-nous les analyser, c'est ce qu'il convient de déterminer tout d'abord, en exposant la méthode qu'on cherchera à suivre dans cette étude.

La poésie est le phénomène primitif de l'âme, le premier mode de manifestation des facultés humaines qui se réalisent. Par poésie, nous n'entendons pas ici cette sorte d'exaltation morale qui se produit dans une intelligence cultivée lorsqu'elle se trouve en présence d'un objet vraiment beau, mais un mouvement naturel de l'âme qui, voyant grandir l'objet de sa contemplation, est prise

d'un violent désir de s'unir à lui et de rentrer au sein de la Nature par un élan de volonté ou de sensibilité enthousiaste. La poésie, telle qu'elle nous apparaît alors, n'est donc que la forme spontanément symbolique sous laquelle un esprit naissant se représente tous les êtres, tous les sentiments, toutes les idées. L'homme n'atteint jamais à la pensée pure. Il en approche seulement, sans cesse retardé, gêné, empêché par l'expression; et comme à cette époque primitive il n'a point encore la ressource du mot abstrait pour donner une apparence de corps à son idée, comme il n'a guère que les sensations, dont il n'a pas su dégager l'élément universel, aussitôt que, par accident, sa pensée sort du particulier et cesse d'être liée à une image naturelle qui la soutienne, elle prend comme d'elle-même un vêtement d'emprunt analogue à la forme de la réalité sensible qui lui correspond. Telle est l'origine du symbole primitif. C'est ainsi que l'idée du Parfait devient concrète sous l'image de la sphère, et que l'idée de l'Éternité est figurée par un cercle. Le symbole est déjà moins simple, moins synthétique que la sensation. On y distingue l'Idée, de l'Image où elle se traduit. La complexité et la division commencent à s'introduire dans le sujet. C'est le premier moment du progrès

insensible qui fera passer à l'*acte* toutes les *puissances* de l'âme humaine.

Mais cette manifestation indirecte de la pensée, tout empreinte de *fantaisie*, est encore bien plus spontanée que réfléchie, plus subie que cherchée. Sa complexité même et sa confusion enlèvent à l'âme presque tout caractère de personnalité. C'est un contre-coup des impressions sensibles, et la liberté n'y a que peu de part. « L'homme, comme a dit Gœthe, ne vit pas en lui-même ; il est comme une portion de ce qui l'entoure : c'est une lyre que le contact des choses fait vibrer et tressaillir. » Il chante pour rendre les mouvements de terreur et de pitié, de joie et d'admiration qu'excite fatalement en lui le spectacle de l'univers. Cette poésie naissante est plutôt un état d'âme qu'un phénomène particulier de l'intelligence. Tout ce qui pénètre dans le sujet ainsi affecté s'imprègne de ses couleurs et se revêt de ses formes. L'homme chante encore pour expliquer la nature, l'origine et les lois du monde, pour dépeindre les événements merveilleux dont il a été le témoin. La poésie est grosse de la philosophie, de la science et de l'histoire que le développement de l'activité humaine mettra bientôt à jour. Tel est le sens profond de cet apparent paradoxe :

« L'homme n'est pas, il se fait. » Cela ne signifie point que l'individu soit la source même de son existence, et qu'il émerge tout à coup par l'acte d'une volonté encore idéale dans le monde de la réalité. Cela veut dire que, né avec un ensemble de facultés virtuelles, mais qui ne peuvent être définies que par l'expérience de tous les modes possibles de l'acte, l'homme se *produit* d'abord au dehors sous une forme synthétique et confuse ; et comme il ne fait encore que traduire, sans y rien modifier, l'état général de la vie qui commence à prendre conscience d'elle-même, il subit sa nature, jusqu'à ce qu'il la développe et la transforme. Puis, par une sorte d'analyse intérieure, il distingue et précise, en les exerçant, ses divers pouvoirs d'action, et semble alors vraiment les créer, puisqu'il les dégage successivement du Tout obscur qui formait le sujet primitif. Sa volonté prend une part assidue à cette *genèse* de la personne; et s'il est vrai que le degré et l'intensité de l'existence sont en proportion directe avec le degré et l'intensité de l'action, ne s'ensuit-il pas que l'homme tire chaque jour de son propre fonds comme un complément d'être, en affirmant par l'acte la distinction d'une faculté perdue jusque-là dans le *μῖγμα* de toutes les autres? Peut-être,

dans ce sens, dirait-on avec quelque justesse que l'homme est né poète et qu'il s'est fait philosophe.

La marche de la nature est donc dirigée du concret à l'abstrait, de l'unité synthétique à la multiplicité dérivée de l'analyse, de l'image à l'idée, de la pensée obscurcie par le symbole à la pensée pure.

Devons-nous suivre une méthode analogue, et nous faudra-t-il chercher dans la partie mythique des œuvres que nous étudierons la raison et le sens de la pensée qui s'y enveloppe? Prendrons-nous le symbole pour point de départ, et déduirons-nous la philosophie de la poésie? Il semble tout d'abord que cette direction soit indiquée par l'ordre même des choses. Mais il importe de remarquer qu'il s'agit ici, non plus de production, mais de pensée, et qu'aucune nécessité n'impose à l'esprit qui comprend la même direction qu'à la nature qui crée. L'ordre de l'intelligibilité est au contraire inverse de l'ordre de l'existence. Dans le dernier, le plus s'explique par le moins ; dans le premier, le moins s'explique par le plus. La nature va de l'indéterminé au déterminé ; l'esprit va du connu à l'inconnu. Il faudra donc choisir tout d'abord le moment où la

pensée aura pris d'elle-même la conscience la plus claire et la plus réfléchie. On retournera ensuite en arrière, et l'on cherchera à surprendre sur le fait la genèse de l'idée qu'on possède. Cette marche n'est pas moins naturelle que la marche opposée, car on peut dire que les formes mythiques que l'on trouve au début, dans la poésie, sont des applications anticipées du principe abstrait que la philosophie ne déterminera qu'à la fin. Si le naturaliste ne connaissait pas le type achevé de telle espèce, il ne pourrait s'engager dans la recherche des transformations qu'a subies cette espèce avant d'être fixe. Si le philosophe n'était d'abord en possession de l'idée profonde et maîtresse d'une œuvre, ce serait en vain qu'il s'efforcerait de déterminer les différentes phases de la formation de cette idée.

Ce sera donc par l'examen des idées métaphysiques que nous commencerons l'étude des poètes philosophes. Aussi bien, quand on veut connaître l'âme, ce n'est pas au corps que l'on s'adresse, et la métaphysique est l'âme de toute poésie. C'est elle qui s'éveille dans les épopées primitives, et ce sont les premières manifestations de sa vie confuse que traduisent les mythes de l'ancienne Grèce. Elle est la puissance active qui respire et

se meut sous l'enveloppe du symbole. La science même des symboles se ramènerait à la science des idées, et l'on ne gagnerait rien en reculant le problème, sinon de l'obscurcir et de le rendre insoluble.

Tels les voiles drapés autour des statues grecques rendaient la beauté de la Vénus plus touchante, mais empêchaient le regard de suivre les divins contours qu'ils laissaient seulement entrevoir sous le vague des plis[1].

1. Voyez la série des groupes représentant Mars et Vénus dans la salle du Louvre où sont réunis les différents types de la Vénus dite de Milo.

XÉNOPHANE

I

VIE ET ŒUVRE DE XÉNOPHANE

Xénophane est né à Colophon, dans l'Asie Mineure, vers la XLe olympiade. Victor Cousin a renversé l'édifice chronologique élevé par Casaubon, Bayle et Brucker, sur une phrase mal comprise d'Eusèbe, qui le ferait naître dans la LVIe olympiade[1].

1. VICTOR COUSIN, *Fragments de philosophie ancienne*, p. 9-15, éd. de 1828 : *Xénophane.* — Cf. KARSTEN, *Xenoph. reliq.*, p. 5, 6. — ZELLER, *Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, t. II, p. 21-23. — D'après les auteurs que combat M. Cousin, il faudrait entendre par la guerre des Mèdes, ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο (XÉNOPHANE, édit. Karsten, fragm. XVII, p. 55), la fameuse invasion de la Grèce, ce qui ferait vivre Xénophane jusqu'après la bataille de Marathon (LXXVe olymp.). Il semble prouvé aujourd'hui que Xénophane fait allusion à une expédition conduite contre l'Asie Mineure, son pays, par Harpagus, général de Cyrus, dans la LIXe olymp. (Hérodote, liv. II).

Il fut le contemporain d'Anaximandre, comme le prouvent les témoignages d'Apollodore et de Sotion, rapportés par Diogène Laërce[1], ainsi que celui de Théodoret[2]. Il resta dans sa patrie jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans[3]. Il a donc pu recevoir, à la source même, les enseignements de la philosophie toute physique des Ioniens, dont nous retrouverons les traces dans son système. On ne sait pas s'il eut des maîtres, mais il n'est pas impossible qu'il ait entendu Thalès lui-même, qui florissait vers le commencement du sixième siècle. Chassé de Colophon[4], probablement à la suite d'une des révolutions si fréquentes alors dans les villes d'Asie, il erra longtemps en Grèce et en Sicile : c'est du moins ce qu'on peut conclure d'un fragment qui nous reste de lui[5] et du texte déjà cité de Diogène Laërce.

1. Diogène Laerce, IX, 18.

2. Théodoret, *Therap.*, serm. iv.

3. Karsten, *Xenoph. reliq.*, fragm. xxiv, p. 78.

4. Diogène Laerce, IX, 18 : Οὗτος (Ξενοφάνης) ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος, ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας διέτριβε καὶ ἐν Κατάνῃ. — Le terme ἐκπεσών ne peut se rapporter qu'à la fuite ou à l'exil.

5. Xénophane, fragm. xxiv :

> Ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἑξήκοντ' ἐνιαυτο
> βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν.

M. Cousin (*Frag. de phil. anc.*, p. 28) entend : « Voilà déjà soixante-sept ans que la Grèce applaudit à mes travaux. » Nous préférons l'in-

Cette interprétation s'accorderait parfaitement avec le texte qui nous représente Xénophane récitant lui-même ses vers à la manière des rhapsodes[1]. On peut croire qu'il allait de ville en ville, sorte de trouvère errant, chantant à la cour des tyrans les poèmes qu'il avait composés. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le lieu où se fixe à la fin Xénophane en Italie est Élée (qui donne même son nom à la nouvelle philosophie), et que cette colonie fut fondée seulement en 536, c'est-à-dire alors que Xénophane était âgé de plus de quatre-vingts ans.

Nous pouvons donc, en résumé, distinguer trois périodes bien distinctes dans la vie de Xénophane. La première, qu'il passe dans sa patrie à Colophon, en Asie Mineure, et où il est à même d'étudier à sa source le système des Ioniens. Sa philosophie s'en ressentit toujours, et ces premières études l'empêchèrent toute sa vie de sacrifier à l'idée de l'Unité pure, dont il s'inspira dans la suite, la Multiplicité, qu'il avait tout d'abord reconnue dans la nature.

terprétation de Karsten (*Xenoph. reliq.*, p. 78), qui explique le mot βλητρίζοντες par « ballottant », et voit dans ἐμὴν φροντίδα un hypallage pour φροντίζοντά με, c'est-à-dire « les soixante-sept années m'ont ballotté dans toute la Grèce, plein de soucis et d'inquiétudes ».

1. Diogène Laerce, IX, 18. — Cf. Karsten, *Xenoph. reliq.*, p. 11.

La seconde période de la vie de Xénophane est employée à parcourir la Grèce et la Sicile, les deux pays qui pouvaient offrir le plus d'intérêt à son esprit curieux et délicat. Comme l'intelligence gagne dans les écoles au commerce des grands philosophes et à l'étude des systèmes, elle s'ouvre et s'élargit singulièrement lorsqu'elle embrasse un plus grand nombre d'objets. Les voyages de Xénophane à travers les pays où la pensée était alors la plus vivante, contribuèrent sans aucun doute à lui inspirer cet esprit de tolérance qui l'empêcha de condamner tous les systèmes à l'exclusion du sien.

Enfin son établissement à Élée ouvre une troisième période, celle où, après une jeunesse paisible et studieuse, dans un pays de luxe et de vie facile, après une existence *ballottée*, comme il dit lui-même, à travers le monde, il se repose enfin, et arrive, à l'âge de quatre-vingts ans, au plein développement de sa pensée philosophique, à cet apogée du génie que les Grecs appellent du nom significatif d'*ἀκμή*[1].

Cette division de la vie de Xénophane présente

1. Nous sommes ainsi d'accord pour les dates avec Diogène Laërce (IX, 20), qui écrit que Xénophane fleurit vers la LXe olympiade, c'est-à-dire précisément à l'époque où, âgé de quatre-vingts ans, il s'établit à Élée.

une importance d'autant plus grande, que les textes et les documents précis nous font presque entièrement défaut pour l'étude directe de sa philosophie. Les fragments[1] qui nous restent de lui sont si mutilés et si insuffisants, que nous pouvons à peine prétendre le connaître directement par ses œuvres.

L'existence de son poème sur la nature des choses, Περὶ φύσεως[2], paraît cependant établie. Stobée et Pollux[3] en citent quelques passages. Mais il disparut de bonne heure[4], et Simplicius[5], par exemple, nous dit qu'il ne l'a pas vu.

D'après le témoignage de Diogène Laërce, de Stobée et de plusieurs autres auteurs anciens[6], ce poème était écrit en hexamètres, et nous sommes

1. Ces ragments de Xénophane ont été réunis et commentés avec beaucoup de soin par Simon Karsten. C'est toujours à son édition que nous renvoyons pour les citations dans tout le courant de cette étude.

2. Tel est le titre qu'on est convenu de lui donner. Cependant, comme les textes que nous avons à ce sujet appartiennent à des écrivains de beaucoup postérieurs (Stobée, *Ecl.*, I, 294; Pollux, *Onomast.*, VI, 9, 46), quelques critiques se sont crus autorisés à penser qu'il fut adopté par analogie avec les poèmes de Parménide et d'Empédocle *sur la Nature*.

3. Stobée, *ibid.* — Pollux, *ibid.*

4. Brandis, *Comment. Eleat.*, 10, sq — Xénophane, fragm. XXVI, sq.

5. Simplicius, *De cœlo*, 233 *b*, 22.— *Schol. in Arist.*, 506 *a*, 40, cité par Zeller, trad. II, p. 23.

6. Diogène Laerce, VIII, 2; — Stobée, *Ecl.*, I, 194, cité par Cousin, *Fragm. de philos. anc.*, p. 35.

autorisés à conclure que tous les vers de ce mètre qui nous restent en faisaient partie. Nous possédons d'ailleurs un certain nombre d'autres fragments qui sont écrits sur des rhythmes différents[1]; mais l'authenticité est loin d'en être démontrée.

Si nous citons encore quelques auteurs anciens qui se sont occupés de Xénophane, nous aurons énuméré à peu près toutes les sources. En première ligne vient Aristote, au livre Ier de sa *Métaphysique*. Le traité spécial consacré, d'après le titre, à Xénophane, Mélissus et Gorgias, a donné lieu à de nombreuses discussions[2]. Nous ne trouvons guère à citer ensuite que l'ouvrage de Diogène Laërce et quelques gloses des commentateurs d'Aristote.

Ces sources, si peu considérables qu'elles soient, suffisent à peu près à nous faire connaître la pensée de Xénophane sur chaque point particulier, mais elles ne nous apprennent pas comment nous pouvons coordonner ces renseignements divers et souvent même, en apparence, contradictoires. L'esprit général de la doctrine ne nous étant pas donné, nous sommes autorisés, forcés

1. Diogène Laerce, IX. — Karsten, *Xenoph. reliq.*, p. 19 et sq.

2. Voyez le résumé de ces débats, où philologues et philosophes ont pris part, dans Zeller, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 1 et sq.

même d'employer le système des conjectures, et d'interpréter la pensée de Xénophane, qu'il nous est impossible de reproduire exactement.

Il est des cas où l'on ne peut se passer de recourir à l'hypothèse. Mais il faut en même temps se garder contre les facilités qu'elle donne à transformer l'intention véritable des auteurs. Lorsque surtout l'auteur qu'on étudie s'appelle Xénophane, lorsqu'il a vécu à une époque très reculée, alors que l'expression n'était pas arrivée à une complète exactitude, ni la pensée à une entière conscience d'elle-même, nous risquons, en cherchant la précision, de modifier la véritable portée du système. Nous ne devons pas juger les œuvres des époques primitives avec notre esprit de critique moderne. Nous devons redevenir anciens pour juger les anciens, nous inspirer de leur esprit et ne pas être plus exigeants qu'eux. Il nous faut reconnaître et apprécier en eux une certaine saveur d'archaïsme que l'on gâterait en voulant tout expliquer. Comprendre la doctrine d'un Thalès ou d'un Xénophane par exemple, cela ne consiste pas à introduire dans son œuvre une unité factice qui nous en rende l'intelligence plus facile et plus rapide. Toute recherche d'une méthode exacte, toute tentative pour découvrir un plan bien défini nous

écarte au contraire de la vérité. Rien n'est simple dans la nature, rien n'est simple dans l'âme du philosophe ; et tout notre effort doit tendre, non pas à faire rentrer la pensée toujours fuyante d'un auteur dans une définition plus ou moins inexacte, mais à la suivre avec souplesse à travers ses détours infinis. C'est ainsi qu'à vrai dire, la philosophie encore toute primitive et toute poétique de Xénophane échappe à la froide analyse. Celui-là l'aura le mieux comprise qui aura fait œuvre non de critique, mais de poète, qui, en en acceptant les admirables inconséquences, ne l'aura pas refaite à sa façon, mais se sera rendu lui-même capable d'en suivre la vivante complexité.

II

PHILOSOPHIE DE XÉNOPHANE

1. — ANTÉCÉDENTS DE LA DOCTRINE

La ressemblance qu'on remarque à première vue entre l'Éléatisme et le Pythagorisme, l'éclosion de ces deux philosophies dans la même contrée et à la même époque, la communauté d'origine de leurs fondateurs, sont autant de faits qui nous conduisent à rechercher s'il n'est pas possible (comme nous l'avons déjà supposé) que certaines relations de doctrine se soient établies entre Xénophane et l'institut pythagorique.

Selon Diogène Laërce[1], Pythagore florissait vers la LXe olympiade (540-536). Ce témoignage semble confirmé par celui de Tite Live[2], qui fait re-

1. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 45.

2. TITE LIVE, I, 18, 2 : « ... Samium Pythagoram... quem Servio Tullio regnante Romæ, centum amplius post annos, in ultima Italiæ ora circa Metapontum Heracleamque et Crotona juvenum æmulantium studia cœtus habuisse constat. »

monter son arrivée dans la Grande-Grèce à l'époque des Ioniens. Ces deux dates concordent à peu près avec celle de Cicéron[1], qui fixe son arrivée en Italie à la première année du règne de Tarquin. Il résulte de ces textes que Xénophane, pendant sa longue vieillesse, a pu prendre connaissance des idées pythagoriciennes, et que d'ailleurs, pendant vingt ans, les deux chefs d'école ont vécu dans des villes voisines et amies, où ils ne pouvaient guère rester inconnus l'un à l'autre. D'autre part, certains passages des œuvres de Xénophane, certains actes de sa vie, indiquent clairement qu'il fut initié aux pratiques pythagoriciennes. On remarque, par exemple, qu'il ensevelit ses fils de ses propres mains, suivant le précepte du maître[2]. On trouve encore dans une de ses élégies une allusion à Pythagore et à la métempsycose[3].

Mais la plus forte raison qu'on puisse faire valoir en faveur de l'hypothèse que nous examinons est la présence de la conception de l'Unité dans

1. Cicéron, *Tuscul.*, I, 16, 38 : « Pythagoras... qui quum Superbo regnante in Italiam venisset, tenuit magnam illam Græciam quum honore disciplinæ, tum etiam auctoritate : multaque sæcula postea sic viguit Pythagoreorum nomen, ut nulli alii docti viderentur. » (Cf. *ibid.*, V, 4, 10.)

2. Diogène Laerce, IX, 20.

3. Karsten, *Xenoph. reliq.*, fragm. XVIII, p. 56.

les deux systèmes, et l'importance que les deux philosophes ont attribuée à cette idée.

A coup sûr, ni Pythagore ni Xénophane n'ont inventé de toutes pièces la doctrine de l'Unité du Tout.

Le Panthéisme, ou plutôt la synthèse vague de l'Être, est à l'origine de toutes les philosophies comme de toutes les poésies. Mais il s'agit moins ici de remonter à la source d'une idée, qui n'est peut-être au fond que la forme même de la conscience humaine et de toute conscience, que de retracer brièvement l'histoire de l'évolution qu'a parcourue cette idée en Grèce avant d'atteindre sa parfaite détermination.

Aristote laisse entrevoir[1] qu'on cherchait de son temps à retrouver le germe du système de l'Unité jusque dans les œuvres des premiers poètes. Proclus l'attribue à Orphée[2]. Ce sont là sans doute des fables sans fondement.

Ce qui est certain, c'est que Thalès de Milet plaçait dans l'Eau le principe unique de toutes choses; Anaximène le plaçait dans l'Air. Mais cette unité toute physique n'exclut ni la différence spécifique et individuelle des êtres particuliers, ni

1. *Métaph.*, I, 3, 983 *a*, 25 et sq.
2. *In Parmenid.*, t. IV, p. 197 : Ὁ θεολόγος « ἓν ἐγένετό » φησιν.

leur naissance, ni leur destruction. Elle suppose que la matière une se divise en une infinité de particules de nature homogène sans doute, mais néanmoins distinctes, sans quoi les diverses combinaisons qui forment les Êtres seraient impossibles, et l'Unité serait immobile, ce que ne peut admettre une philosophie naturaliste. Le terme vers lequel tend cette unité physique est le système atomistique de Démocrite, qui est celui de l'absolue multiplicité.

Anaximène, qui prend pour principe du tout l'ἄπειρον, ou substance indéterminée, laquelle, par des déterminations successives, devient toutes choses, atteint déjà une unité supérieure. Pourtant ce système suppose en quelque sorte deux étages dans l'Être : la région de l'indéterminé, où l'Unité est absolue, mais sans réalité, et la région du déterminé, où la Multiplicité reparaît.

Enfin au même moment, dans deux systèmes à la fois, apparaît sous sa forme la plus haute l'idée que la philosophie grecque semble depuis si longtemps poursuivre : d'un côté, l'Unité toute formelle et tout idéale de Pythagore, qui est, non plus une substance, mais la notion même de l'Un, et qui, malgré son entière détermination, exclut toute Multiplicité ; de l'autre, l'Unité éternelle et

infinie de Xénophane, dans laquelle viennent se perdre toutes les distinctions comme toutes les formes, et qui reste à jamais immobile au centre de l'univers qu'elle constitue.

Il ne faut donc pas se représenter l'idée de l'Unité comme jaillissant, pour ainsi dire, toute faite d'un esprit plus profond que les autres; il faut voir en elle le résultat d'un long travail d'abstraction, d'un effort continu pour préciser un vague sentiment.

Aristote a compris l'originalité de cette conception très précise de l'idée d'Unité, et il a fait ressortir combien elle diffère de celle des Ioniens. Parlant de ceux qui ont « considéré le Tout comme un Être unique », et qui, dans sa pensée, semblent être les Éléates: « Ils ne font pas, dit-il, comme les Physiciens qui, établissant l'existence d'une substance unique, font cependant sortir la Multiplicité des choses du sein de l'Unité considérée comme matière. Ces Physiciens ajoutent le mouvement pour produire l'Univers; eux prétendent que l'Univers est immobile[1]. »

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 10-17 : Εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν. Εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος· οὐ γὰρ ὥσπερ

En effet, l'Unité est essentiellement immobile, car tout mouvement suppose une relation, et toute relation suppose une multiplicité. « Ils croient, dit-il ailleurs en parlant des Éléates, que non seulement rien ne naît ni ne périt dans la nature (opinion antique à laquelle tous se sont rangés), mais même que dans la nature tout autre changement est impossible. Et ce dernier point est particulier à ces philosophes[1]. »

Il ne semble pas qu'Aristote ait jamais songé à indiquer directement le rapport qui unit les Éléates aux Pythagoriciens ; mais il cite souvent ces derniers comme des partisans de l'Unité absolue, laquelle est, nous le savons, le principe fondamental de la philosophie de Xénophane. « Les éléments du nombre sont le pair et l'impair; l'impair est fini, le pair infini ; l'Unité tient à la fois de ces deux éléments, car elle est à la fois pair et impair. L'Unité est le principe du nombre[2]. » Nous pouvons ajouter : « et de toute réalité. »

ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν.

1. Aristote, *Métaph.*, I, 3, 984 *a*, 31 et sq. : Τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένησιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν.

2. Aristote, *Métaph.*, I, 5, 986 *a*, 15 : Φαίνονται δὴ... νομίζοντες.....

En somme, cette apparition presque simultanée, dans deux systèmes distincts, d'un absolu si longtemps attendu, représente à nos yeux une sorte de révolution de la pensée philosophique, et nous porte à affirmer qu'il a dû s'établir entre eux de réelles communications, que l'une des deux philosophies procède de l'autre.

Sur ce point important, M. Cousin ne semble pas d'accord avec lui-même. Il parle avec reconnaissance « de la grande école Pythagorique qui renfermait le germe de l'école d'Élée et qui peut en être considérée comme la mère[1] ». Il distingue dans la philosophie de Xénophane deux parties : l'une ionienne, l'autre dorienne et pythagoricienne[2], et ajoute avec beaucoup de justesse « que ce système n'a pu, sans doute, s'identifier complètement avec l'esprit nouveau qu'il rencontra sur les côtes d'Italie ; que le Pythagorisme ne suffit pas pour l'expliquer, mais qu'il y est déjà[3] ». Mais un peu plus loin, en faisant une juste part aux essais dialectiques de Xénophane, il paraît ne

τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τό δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός.

1. Cousin, *Fragm. de philos. ancienne :* Xénophane, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 57 et sq.

plus accorder la même valeur à l'élément pythagoricien dont il a constaté la présence dans l'Éléatisme. « Il est curieux (dit-il en parlant des arguments de Xénophane) d'assister à la *naissance* de la philosophie religieuse[1]. La voici au maillot, pour ainsi dire ; elle ne fait encore que bégayer sur ces redoutables problèmes ; mais c'est le devoir de l'ami de l'humanité d'écouter avec attention et de recueillir avec soin les premiers mots qui lui échappent, et de saluer avec respect la première apparition du raisonnement[2]. » Il conclut enfin par cette phrase qui étonne après ce que nous avons cité plus haut : « Xénophane eut donc le premier l'idée de l'Unité[3]. » L'importance des modifications apportées au Pythagorisme par le système de Xénophane fait donc oublier à M. Cousin l'origine du principe qui domine cette philo-

1. Il est permis de douter que les Pythagoriciens fussent athées. Leur doctrine, tout ésotérique, est fort peu connue, et plusieurs critiques pensent que l'Un était à la fois le Père et le Dieu de l'univers mathématique.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 85. — M. Cousin s'appuie, à tort selon nous, sur l'autorité d'Aristote pour soutenir cette affirmation. La phrase qu'il traduit : Ξενοφάνης πρῶτος τούτων ἑνίσας, est précédée logiquement par celle-ci : οὗτοι δὲ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασιν (*Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 21). Τούτων se rapporte à οὗτοι, et οὗτοι désigne ceux qui professent l'absolue immobilité de l'Être, Parménide, Mélissus, Zénon, qui en effet sont postérieurs à Xénophane.

sophie. Nous nous en tiendrons à la première opinion, celle qui accorde la priorité de doctrine, au moins en ce qui touche l'idée d'Unité, à l'école Pythagoricienne. En effet, elle a pour elle le témoignage des philosophes grecs eux-mêmes. Nous trouvons dans le *Sophiste* de Platon[1] une phrase qui semble faire remonter l'école d'Élée à des philosophes antérieurs à Xénophane. Brandis[2] a parfaitement compris qu'il s'agissait des Pythagoriciens.

Divers passages d'Aristote confirment cette interprétation. Au livre Ier de la *Métaphysique*, après avoir passé en revue tous les philosophes qui se sont occupés de la substance des choses, les partisans de l'Unité aussi bien que ceux de la Multiplicité, il ajoute : « Du temps de ces philosophes, et avant eux, vécurent ceux qu'on nomme Pythagoriciens[3]. » Pour bien affirmer la priorité du Pythagorisme, il passe directement, après l'examen de cette doctrine, à l'exposition du système éléatique, qu'il n'a fait que citer auparavant ; de telle sorte que ce système apparaît comme lié au

1. PLATON, *Sophiste*, 242 d : Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον.

2. *Comment. Eleatic.* pars prima.

3. ARISTOTE, *Métaph.*, 1, 5, 985 *b*, 23 : Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι.

précédent par un rapport de génération. Souvent même il réunit les deux écoles sous la dénomination générale d'école Italique, ce qui indique bien qu'il les regarde comme procédant d'une même origine et obéissant à une même tendance[1].

Karsten, qui a publié dans son édition de Xénophane une longue étude sur la philosophie de l'école Éléate, semble imaginer je ne sais quel fonds de pensées immanent à l'Italie, je ne sais quelle souche d'une nature particulière dont le Pythagorisme et l'Éléatisme ne seraient que les rejetons[2].

On ne trouve nulle part trace d'une philosophie italique antérieure à Pythagore; les deux écoles qui nous occupent ne sont même point d'origine italienne. Si elles ont entre elles quelque parenté, c'est moins par suite du voisinage de leur patrie d'adoption qu'à cause de la communauté de doctrine sur le point particulier de l'Unité. Elles se ressemblent et se suivent surtout, parce qu'elles continuent sous deux formes nouvelles le développement d'une idée inhérente à l'esprit humain.

1. *Métaph.*, I, 5, 987 *a*, 9-10 : μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν...

2. Karsten, *Xenoph. reliq.*, p. 91 : « Hæc philosophia (Eleatica) origine et natura Pythagoricæ cognata (utraque enim italica stirpe oriunda). »

Ainsi de tous côtés l'Éléatisme nous apparaît, en ce qui regarde l'idée de l'Unité, comme une descendance et un prolongement détourné du Pythagorisme.

Mais ce premier point de priorité entre les systèmes une fois établi, et avant d'arriver à l'étude intime de l'Éléatisme, ne devons-nous pas essayer de faire d'une façon générale la part de l'élément ionien et de l'élément pythagoricien dans la philosophie de Xénophane?

---

2. — INFLUENCE DES IONIENS ET DES PYTHAGORICIENS SUR XÉNOPHANE

Les deux écoles d'où sortit l'Éléatisme, en même temps qu'elles employèrent une méthode opposée, conservèrent toujours un objet bien distinct, un domaine propre. Les Ioniens cherchèrent uniquement à déterminer la nature de la substance et des phénomènes, en un mot à donner de l'Univers une définition intrinsèque aussi scientifique que possible. Les Pythagoriciens, au contraire, méprisant les apparences sensibles, dirigèrent toutes leurs études dans le sens d'une explication idéale des êtres.

Les premiers furent des Physiciens, les seconds des Métaphysiciens. D'où il suit que leurs domaines respectifs restent bien nettement distincts : d'une part, le monde sensible; d'autre part, le monde idéal.

Dès lors il semble naturel que Xénophane, procédant des uns et des autres, ait suivi chacun dans son domaine propre, et se soit inspiré des Ioniens dans sa physique, des Pythagoriciens dans

sa métaphysique. On peut supposer tout d'abord, comme l'ont prétendu certains historiens de la philosophie, qu'il y a eu chez Xénophane juxtaposition de deux systèmes différents dans deux parties distinctes de sa philosophie. Telle semble être au fond l'opinion de M. Cousin, lorsqu'il reconnaît la présence de deux esprits opposés dans la physique et la théologie de Xénophane (ce qui atteste deux sortes d'antécédents), et lorsqu'il ajoute que l'indécision entre ces deux parties est précisément ce qui constitue la doctrine de Xénophane[1].

Mais, à la réflexion, on s'aperçoit qu'une pareille hypothèse supprimerait à la fois l'unité et l'intérêt du système. Dès lors la philosophie de Xénophane, composée de morceaux rapportés, ne vaudrait presque plus la peine d'être étudiée, après celle des Ioniens et des Pythagoriciens. Pour nous, si nous nous refusons à reconnaître chez Xénophane le génie inventif d'un novateur, nous ne sommes nullement d'avis qu'il faille lui refuser toute pensée personnelle. Nous chercherons seulement à marquer sa place dans la série des philosophes qui s'étend de Thalès à Platon, et nous

1. V. Cousin, *Fragm. de philos. ancienne :* Xénophane, p. 68, 85.

verrons que, s'il n'a introduit dans la philosophie aucune conception nouvelle, il a du moins cette originalité d'être un conciliateur, et de fondre en un seul les courants opposés qui se partageaient le monde des Idées grecques.

D'après ce que nous venons d'établir, il paraît acquis que Xénophane a emprunté à Pythagore l'idée de l'Unité absolue; mais il ne s'est pas contenté d'y voir une notion abstraite, une simple catégorie. Le nombre est essentiellement une forme, qui doit contenir une matière, sous peine de devenir un pur néant, si on le considère indépendamment de la pensée qui l'a conçu. Un géomètre qui donnerait toutes les proportions du monde, et fixerait les nombres dont les rapports constituent l'harmonie cosmique, aurait tracé le plan de l'Univers, et peut-être trouvé la raison selon laquelle tous les êtres sont ordonnés, mais il n'aurait en rien déterminé la nature des choses. Les Pythagoriciens, expliquant tout par les nombres, indiquent seulement la loi des relations qui unissent les objets par rapport à l'intelligence qui les examine; ils n'ont point atteint la substance du Tout; ils l'ont décrit par le dehors. Ils ne sont point, à proprement parler, entrés dans le domaine de l'Être. Leur Unité n'existe

pas; elle nous apparaît seulement comme la raison dernière de toutes choses, qui, si elle était abandonnée à elle-même, resterait éternellement endormie dans la région abstraite du possible. Pour qu'elle se réalise, il faut qu'un je ne sais quoi d'extérieur à elle, une matière indéterminée, un *non-Être*, qui est pourtant le principe de l'Être, se modèle sur elle et la rende concrète en la symbolisant. C'est la fameuse théorie de la *μίμησις*, qui a été reprise plus tard par Platon sous le nom de *μέθεξις*[1].

Mais cette unité, même réalisée, n'est pas encore l'Univers : elle n'est encore que le feu pur. Il faut que l'unité *respire le vide*, qui est un élément de division et de limite. En se brisant, elle enfante alors la multiplicité, qui reparaît dans le monde[2].

Le système pythagoricien est donc bien moins une explication de la réalité qu'un effort pour saisir, au delà de cette réalité même, sa loi et sa raison.

Xénophane n'accepte point ce dualisme irréduc-

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 6, 987 *b*, 11 : Οἱ μὲν Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μετέβαλεν.

2. ... τὸ κενὸν χωρισμόν (Philoïaüs). Voy. ARISTOTE, *Physic.*, IV, 6, 213 *b*, 22.

tible (que Platon laisse subsister dans le *Timée*[1]) du modèle et de la chose qui l'imite ou qui en participe. Pour lui, le monde n'est point une copie; c'est l'Être même qui ne trouve pas ailleurs qu'en soi la raison de son existence. L'Éléatisme sera l'identification absolue de la notion et de l'Être, de la forme et de la matière. L'Un pythagoricien est la raison de l'Être; l'Un éléate est l'Être lui-même. Dès lors plus d'abîme entre deux univers qui seraient également privés de l'Être, l'un par perfection, l'autre par insuffisance, et qui s'uniraient, on ne sait comment, pour former la réalité. Un étroit dilemme est posé : l'Être, ou le non-Être : celui-ci qu'on ne saurait concevoir, celui-là qui se confond avec la pensée elle-même.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de l'unité qui n'ait été transformée par Xénophane. L'Un pythagoricien est purement *quantitatif* et doit sa simplicité à son indétermination, c'est-à-dire, en somme, à son néant. L'Un éléate est un, parce qu'il a toutes les déterminations et qu'il est riche de toutes les qualités. C'est une conséquence de la réalité que Xénophane attribue à l'Un. L'Un se confondant avec l'Être, son essence même se trouve modifiée.

1. PLATON, *Timée*, 27 d, 4, et *passim*.

En effet, l'Être ne peut se soutenir sans quelque manière d'être; autrement, ce serait l'Indéterminé, et il a au moins une détermination, celle de l'Être. Mais il ne peut se contenter de cette détermination qui introduit un dualisme en lui. Car il contient maintenant deux choses : l'Un et l'Être. On serait ainsi forcé de remonter, pour atteindre l'Unité, à une catégorie supérieure qui puisse unifier les deux parties du premier Un. C'est l'hypothèse célèbre du « troisième homme » que Platon a développée dans le *Parménide*[1]. Il a prouvé qu'on remonterait toujours ainsi, sans jamais s'arrêter, toute multiplicité ramenant à l'unité, et toute unité engendrant la multiplicité.

Mais puisqu'il faut absolument que l'Un soit déterminé, il y a une manière d'obtenir qu'il le soit sans que son homogénéité soit rompue : c'est de lui donner toutes les déterminations possibles. L'Un pythagoricien était simple, parce qu'il ne contenait rien; l'Un éléate est simple, parce qu'il contient tout. L'Un pythagoricien était la forme et le modèle du monde; l'Un de Xénophane est le monde lui-même.

Xénophane ne s'est peut-être pas rendu de sa

1. Platon, *Parmén.*, 132 a, b, c.

conception un compte aussi exact que nous venons de le faire. Il faut même avouer que nous cherchons en ce moment plutôt à interpréter sa pensée qu'à la suivre. Mais quand sur un point capital les données manquent, la conjecture est permise, pourvu qu'elle ne s'éloigne pas de l'esprit général de la doctrine. Or, à défaut d'une intention bien précise et d'un dessein nettement exprimé, on trouve, dans le changement que Xénophane a fait subir à l'idée pythagoricienne, un indice certain de la tendance de sa philosophie.

Il ne saurait s'accommoder de la Multiplicité instable et irrationnelle qui constitue le monde selon les Ioniens; il lui faut une conception plus synthétique et plus métaphysique, qui rassemble tous ces faits et tous ces objets épars dans un Tout que l'intelligence puisse embrasser. Il trouve cette conception dans l'Unité de Pythagore.

Mais Xénophane est Ionien d'origine, d'éducation et d'esprit. Il veut bien s'élever, mais sans quitter la terre; il est parti du monde comme d'une donnée première, il faut qu'il y retourne. Aussi l'Unité italique, qui plane dans une région inaccessible à la réalité, ne le satisfait-elle point complètement. Il veut tout systématiser; mais il veut que le système, une fois achevé, ne se trouve

point vide. On ne peut s'expliquer le monde que par l'Unité, mais il faut que cette Unité ait quelque chose de commun avec le monde, c'est-à-dire qu'elle se confonde avec le monde ; car l'Unité ne peut se fractionner. Dès lors la nature, prise pour unique objet par les uns, délaissée par les autres, rentre dans le sein de l'Unité fécondée. Le réalisme d'Anaximandre se concilie avec l'idéalisme de Pythagore. Tout est Un, mais l'Un est Tout. La logique italique et la physique ionienne viennent s'unir dans la métaphysique éléate. Pour la première fois, les deux courants de l'esprit grec se confondent.

---

3. — PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE XÉNOPHANE

Si, du principe même du système, nous descendons dans le détail, nous trouvons la même contradiction apparente, la même conciliation réelle entre les parties du Tout.

L'Un ou l'Être (nous emploierons désormais indifféremment l'une ou l'autre de ces expressions dont le sens est le même), l'Un de Xénophane a tous les attributs métaphysiques qu'aurait l'Un pythagoricien, s'il était réel.

Il est éternel, comme le prouvent le fragment IV[1] et le témoignage d'Aristote[2]. Ce dernier cite même le curieux argument par lequel Xénophane prouvait l'éternité de l'Être, et qui a été repris par tous les Éléates. L'Être ne peut ni naître ni périr ; car, pour naître, il faudrait qu'il vînt du néant ou de l'Être : venir de l'Être ne serait autre chose que rester identique ; venir du néant est impossible, puisque le néant n'est pas. De même, il faudrait,

1. XÉNOPHANE, fragm. IV.
2. ARISTOTE, *De Xenophan., Meliss. et Gorg.*, III, 977 *a*, 14-23.

pour que l'Être périt, qu'il allât se perdre dans le néant ou dans l'Être. Se perdre dans le néant n'a pas de sens ; se perdre dans l'Être, c'est rester immobile. Aristote répond qu'un Être peut venir d'un autre et n'être pas éternel. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut admettre la distinction des Êtres particuliers, le mouvement et la combinaison, toutes choses auxquelles répugne l'Éléatisme, et que Parménide repoussera d'une manière plus explicite que son maître. L'Un est partout semblable à lui-même, parce qu'il a tous les attributs[1]. Il est complet, parfait dans sa détermination absolue, *σφαιροειδές*[2]. On ne peut dire de lui ni qu'il est infini, *ἄπειρον*, ni qu'il est fini, *πεπερασμένον*[3]. Car le mot *ἄπειρον* indique l'absence de toute détermination, ce qui est un pur néant, et le mot *πεπερασμένον* indique une détermination particulière qui compromet l'Unité. Xénophane dit proprement que l'Un est immobile[4]. Mais Aristote semble aller plus loin dans la pensée même des

1. Xénophane (Aristote, *De Xenoph., Meliss. et Gorg.*, III, 977 *a*, 36) : ἕνα δ' ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ.

2. Aristote, *ibid.*, III, 977 *b*, 1 : Πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα (θεὸν) σφαιροειδῆ εἶναι. Οὐ γὰρ τῇ μὲν τῇ δ'οὐ τοιοῦτον εἶναι, ἀλλὰ πάντῃ.

3. Ἀΐδιον δ' ὄντα καὶ ἕνα καὶ σφαιροειδῆ, οὔτ' ἄπειρον, ὅτε πεπερᾶσθαι· ἄπειρον γὰρ τὸ μὴ εἶναι. (Aristote, *ibid.*)

4. Xénophane, fragm. IV : Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν.

Éléates, en mettant l'Être de Xénophane au-dessus du mouvement[1]. L'immobilité, en effet, est le propre du non-Être, et le mouvement est le propre du multiple. L'Être, se distinguant à la fois de l'un et de l'autre, ne saurait être regardé ni comme immobile ni comme susceptible de mouvement. Il semble donc que cet Un soit tout métaphysique, et que nous traitions avec un pur idéaliste.

Mais tout à coup nous voyons apparaître, à côté de ces conceptions abstraites, une partie du système aussi matérielle que celle des anciens Ioniens.

Non seulement la cosmologie de Xénophane n'est pas mathématique et logique comme celle de Pythagore, mais elle ne laisse pas même entrevoir la présence de l'idée d'unité dans la pensée de l'auteur. Tous les êtres viennent de la terre et de l'eau[2]. Ces deux éléments sont la source de toute existence. Le monde retourne périodiquement à l'état primitif de terre détrempée. D'après un curieux passage d'Origène, on sait que Xénophane tirait la preuve de ces déluges successifs des empreintes de poissons et de coquillages que l'on

1. Aristote, *De Xenoph., Meliss. et Gorg.*, III, *passim*.
2. Xénophane. fragm. VIII, IX, X.

trouve sur les rochers[1]. Mais voici l'opinion la plus étrange qu'on rapporte de cette physique. Tandis que tous les autres Ioniens placent la Terre au centre du monde, la faisant reposer ou sur l'eau, comme Thalès, ou sur l'air, comme Anaximène, Xénophane la fait reposer sur elle-même et lui donne une profondeur infinie[2]. La raison en est peut-être qu'il faut toujours prêter cette profondeur à l'élément pris pour base, quel qu'il soit, et qu'il est préférable de supposer tout d'abord que la terre est cette base, au lieu d'imiter ces philosophes indiens qui font reposer le monde sur le dos d'un éléphant, l'éléphant lui-même sur une tortue, et laissent pendante la question de savoir sur quoi repose le tout.

Passons rapidement sur cette cosmologie, dont le détail n'offre que peu d'intérêt à la pensée, et recherchons comment Xénophane peut concilier l'idée d'une physique tenant compte des apparences sensibles avec la théorie de l'Unité, s'il n'introduit pas la Multiplicité en admettant la distinction même apparente des Êtres, si enfin la conciliation qu'il a tentée n'aboutit pas à une

1. ORIGÈNE, Φιλοσοφούμενα, I, 12.
2. XÉNOPHANE, fragm. XII.

inconséquence et à une véritable contradiction logique.

Xénophane, nous l'avons dit, est partisan de l'Unité, non point formelle et mathématique, mais réelle et concrète. L'Un, l'Être et le Monde, pour lui, sont une même chose. Il ne peut donc pas se contenter, comme eût pu le faire Pythagore, de tirer, par voie de déduction, toutes les propositions qui découlent à priori de son principe. A quoi lui aurait servi d'identifier l'Un et la Nature, s'il supprimait la Nature dès qu'elle se serait posée en face de l'Un?

Il doit chercher à concilier la simplicité de l'abstrait avec la complexité du réel. Voyant d'un côté une matière sans forme, et de l'autre une forme sans matière, il a voulu adapter l'une à l'autre, et trouver l'Unité dans l'Infini, source de toute Pluralité. Il faut qu'il donne la raison des deux éléments qu'il prétend unir. Le principe de l'Unité n'est pas à chercher : c'est l'Être lui-même; mais où trouvera-t-on le principe de cette Multiplicité qui constitue le Monde?

L'infinitude ne serait ce principe qu'à condition d'être réduite en parties, c'est-à-dire décomposée par une cause extérieure. C'est donc en dehors de l'Être et de la notion pure qu'il

faudra chercher un principe de différence et de séparation.

Essayons de répondre à cette question comme l'Éléatisme eût pu y répondre, et, s'il le faut, pénétrons plus avant que Xénophane lui-même dans la pensée de son système. Dans toute chose, on distingue deux éléments : l'Être et la forme de l'Être. L'Être ne saurait rien différencier : il est commun à tout ce qui est ; c'est le fond identique de tous les êtres. Si un individu existait pleinement, il se confondrait avec tous les autres, car il épuiserait la catégorie. Il faut donc admettre que, s'il y a des êtres particuliers, ils sont et ne sont pas, c'est-à-dire qu'il se mêle à l'Être qui les constitue un élément, antérieur à l'Être, qui les différencie : cet élément, c'est la *forme*. En effet, la forme apparaît comme l'unique origine des distinctions entre les êtres. C'est d'elle que procèdent les limites et les négations qui empêchent les parties du tout de se réunir ; mais, en elle-même, la forme n'existe pas, parce qu'elle se confondrait avec l'Être et se résoudrait dans l'identité universelle. Ici nous nous trouvons en présence d'une contradiction absolue. Si l'intervalle qui sépare deux êtres, ou, plus justement, deux manifestations de l'Être, n'est pas réel, il ne dis-

tingue rien; et, s'il est réel, il se confond avec l'Être. On est donc obligé, au point de vue logique, de rejeter la réalité de la forme et de la négation. L'Être ne peut pas ne pas être Un : la distinction des individus est une impossibilité métaphysique.

Comment s'expliquer alors qu'elle nous apparaisse comme réelle? Il semble que l'école Éléatique ait recouru, pour expliquer cette anomalie, à une sorte de formalisme assez analogue à la théorie Kantienne. Elle affecte le plus grand mépris pour la connaissance sensible, à laquelle il faut, selon elle, attribuer l'introduction de la multiplicité dans l'Être. Les sens sont des machines à abstraction qui ne nous mettent en relation qu'avec une partie de l'Être, ou plutôt, comme l'Être est Un, qui nient l'Être en le fractionnant. Ne pouvant embrasser des yeux tout le champ de l'unité, nous y traçons des limites idéales que nous regardons comme réelles, et qui ne sont que des négations. La vraie science est celle qui fait sortir l'intelligence de ces ténèbres, et fait rayonner devant elle la pure clarté de l'Un; c'est celle qui montre l'inanité du phénomène, le vide du néant et le néant du vide, celle qui apprend à ne plus penser que l'Être, c'est-à-dire la suprême identité du Tout.

Mais l'Éléatisme espère en vain échapper à la Multiplicité qu'il a laissée pénétrer dans son sein. Voici que surgit une nouvelle question : ces sens, ces instruments de négation ne participent-ils point de l'Être? S'ils sont en dehors de la réalité, comment se fait-il qu'ils la modèlent et la défigurent? S'ils sont une forme de l'Être, comment ne réfléchissent-ils point son unité? Je veux bien admettre que la connaissance sensible soit une illusion, que le δοξαστον ne puisse faire naître la vraie certitude, mais je demanderai toujours quelle est son origine et sa raison d'être. L'apparence existe en un certain sens; ne fût-ce que comme illusion, il faut l'expliquer. La pensée, dites-vous, est identique à l'Être. L'Être est Un. Comment se fait-il que je pense le multiple? Et si ma pensée est étrangère à l'Être, comment se fait-il que je la pense? Vous avez beau faire et appeler non-Être ce qui n'est pas l'Unité, vous êtes forcés d'accepter l'existence du non-Être. Votre Être ouvre la porte au néant; votre Un respire le vide; le dualisme vient briser l'identité de votre Tout.

C'est l'erreur fondamentale de Xénophane, et en général de tous les Éléates, d'avoir cru pouvoir garder la forme abstraite de l'Unité pythagoricienne en y faisant rentrer le Tout concret des Ioniens.

Il faudrait, pour que l'Un contînt le Tout et restât lui-même, que le Tout fût identique à l'Un. Mais alors cette infinité de déterminations qui ne pourraient se distinguer les unes des autres reviendrait à l'indétermination absolue. Supposer un instant, même par abstraction, l'existence de la multiplicité dans l'Un, c'est introduire un élément de séparation étranger à l'Un, c'est le détruire. L'unité est une forme qu'on ne peut remplir. Si on le fait, on reste toujours obligé de la considérer comme vide, c'est-à-dire de ne jamais chercher ce qu'elle contient.

La conciliation tentée par Xénophane n'a donc pas eu de résultat. Le système du premier des Éléates est un char attelé de deux chevaux qui tirent en sens contraires. L'unité se rompt au premier effort, et les deux parties hétérogènes se séparent : les systèmes de Parménide et d'Héraclite naîtront des contraires mal unis que renfermait sa doctrine. C'est en vain qu'il a voulu trouver l'unité dans l'Être, se flattant que rien ne pourrait le diviser, puisqu'il n'y a rien en dehors de ce qui est. Le non-Être s'est glissé à la suite du multiple qu'il introduisait dans l'Être, et le dualisme a reparu.

Il semble, en définitive, qu'il faille abandonner

le terrain de la réalité quand on pénètre dans le monde de l'abstraction mathématique. On peut bien tirer d'une idée tout ce qu'elle contient; mais, quant à franchir ce cercle, quant à y faire rentrer quelque chose du dehors, il n'y faut pas songer : la physique de l'Unité ne sera jamais qu'une logique.

III

POÉSIE DE XÉNOPHANE

Nous en avons fini avec la partie proprement philosophique du système de Xénophane. Il était nécessaire de l'exposer avant d'arriver à la partie poétique de son œuvre. Nous pourrions maintenant déterminer presque à priori ce que sera la poésie de Xénophane.

Il a pris pour base de sa doctrine un principe abstrait; mais il a voulu faire de ce principe un Être concret et la substance aussi bien que la forme de la vie universelle. Cette tentative en elle-même est essentiellement poétique.

La poésie ne vit pas d'abstractions ni d'entités. Elle anime tout ce qu'elle touche : toute idée devient pour elle une image, toute image devient le reflet d'un être, tout être devient une personne. Elle parle aux sens aussi bien qu'à l'âme, ou plutôt c'est par les sens qu'elle arrive sûrement à l'âme. Charron l'appelait « la grande imagière de l'Esprit ».

Le Pythagorisme, par sa logique froide et rigoureuse, rompait avec la tradition de l'esprit grec, si riche de couleurs et de formes, si avide de réalité et de vie. Les Pythagoriciens avaient trouvé le moyen de décomposer l'Harmonie et de chiffrer la Beauté. Ils n'avaient étudié que le squelette des choses. Dès lors plus de place pour l'inspiration spontanée, pour l'intuition de l'artiste, mille fois plus féconde que le calcul du géomètre.

Qu'avait de commun ce principe abstrait du monde, cet Un logique, dont le néant faisait toute la perfection, avec l'Olympe de la poésie, si réaliste dans sa fiction, si humain dans sa divinité? Pour qui s'était accoutumé à voir les dieux vivre à ses côtés, luttant et se multipliant sous ses yeux; pour qui leur rendait grâce des secours que chaque jour ils apportent aux pieux mortels, tantôt sous la forme de l'arbre et de la fleur, tantôt sous la forme des vents et des fleuves; pour qui avait vécu en communion perpétuelle avec eux, leur donnant une part de sa nourriture et s'endormant le soir sous leur garde; pour un Grec, en un mot, que pouvait-il y avoir de commun entre ces Dieux sans cesse pensants, vivants et agissants, et ce centre numérique, cette géométrie morte, dont l'homme n'est qu'un chiffre isolé? Cette abstrac-

tion n'était-elle pas bien faite pour épouvanter les plus hardis et pour leur donner l'envie de rentrer dans le monde de la vie? Tout s'est desséché et comme pétrifié entre les mains des Pythagoriciens. Il fallait qu'un souffle de réalité vînt ranimer cette logique et ressusciter l'Être qui avait autrefois circulé dans ces formes.

C'est l'œuvre que Xénophane entreprit, c'est ainsi que les dons de poète qu'il avait reçus de la nature servirent à ses idées, et que sa poésie se trouva être encore une forme de sa philosophie.

L'Un pythagorique, devenu dans le système de Xénophane la source de toute substance et le principe de tout Être, fait encore, sous l'influence de la poésie, un pas de plus dans la réalité. Il devient une personne, un « vivant éternel », ζῶον ἀΐδιον, un Dieu dont les membres forment le monde[1]. Les attributs de ce Dieu ne sont plus purement métaphysiques; ce sont de vraies facultés, non plus seulement formelles, mais actives : ce Dieu voit et entend[2], il est corps et âme. Il est la pensée uni-

1. Voyez, à ce sujet, la discussion qui suit, p. 65 et sq.

2. XÉNOPHANE, fragm. II :

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Cf. ARISTOTE, *De Xenoph., Zenon. et Gorg.*, III, 977 *a*, 36 : Ἕνα δ' ὄντα (τὸν θεὸν) ὅμοιον εἶναι πάντῃ, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντῃ.

verselle et immuable[1]. Il est la suprême puissance et la suprême sagesse. Immobile dans son immensité, il produit et dirige toutes choses[2]; ou plutôt, tandis que l'éternité voit se déterminer parallèlement le nombre infini de ses modes, il reste au centre d'où part toute vie[3], toujours identique à lui-même, toujours conscient de son identité. Comme il n'y a rien de plus réel que le Bien, Dieu, qui est tout Être, est aussi toute Bonté et tout Amour. Rassemblez tous les attributs physiques ou moraux qui ne sont point des négations, vous les pourrez affirmer de Dieu[4], car ils tiennent tous de l'Être, car ils ne sont que des parcelles arrachées à sa substance et qu'il faut lui restituer si vous ne voulez pas le voir aussitôt s'évanouir.

1. Timon, cité par Sext. Empir., *Hypot. pyr.*, I, 224, fol. 59 :

... θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ
ἀσκηθῆ, νοερωτὸν ἠὲ νόημα...

2. Xénophane, fragm. III :

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

3. Xénophane, fragm. IV :

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

4. Aristote, *De Xenoph., Meliss. et Gorg.*, IV, 977 *b*, 36 : ἀλλ' ὅτι αὐτὸς (θεὸς) ἔχει ὡς οἷόν τε ἄριστα, καὶ οὐδὲν ἐκλείπει καὶ εὖ καὶ καλῶς ἔχειν αὐτῷ.

Cette conception profonde et large de la Divinité a paru si supérieure à la conception païenne, qu'on a voulu opposer Xénophane aux panthéistes ioniens ou italiques de son époque, et voir en lui un partisan « du plus pur et du plus noble théisme[1] ». M. Cousin, cédant à la tentation qu'ont tous les biographes de grandir leur héros, voit dans Xénophane plus qu'un précurseur d'Anaxagore et d'Aristote, une sorte de *chrétien* avant la lettre, proclamant six siècles à l'avance la toute-puissance, la toute-science et la toute-bonté du Dieu moral[2]. Il parle avec peu de ménagement de la *folie* de ceux qui, sans textes ou sur de mauvais textes du Bas-Empire, « ont peu à peu composé à Xénophane une réputation de panthéisme si bien établie et si bien accréditée auprès de la *foule* philosophique, qu'en attaquant ce *préjugé ridicule*, c'est lui qui passera pour téméraire, et qui aura l'air d'avancer un paradoxe[3] ».

De quelque côté que soit le paradoxe, si tant est qu'il y en ait un, la question de la portée religieuse de l'œuvre de Xénophane nous paraît d'une

1. V. Cousin, *Fragm. de philos. ancienne :* Xénophane, p. 62.
2. *Ibid.*, p. 68.
3. *Ibid.*, p. 87.

importance telle, pour l'exacte appréciation de sa philosophie et de sa poésie, que nous l'examinerons à notre tour[1].

M. Cousin, bien qu'il regarde le théisme de Xénophane comme un point acquis, cite cependant quelques textes à l'appui de son opinion. « Simplicius dit expressément qu'il y a deux classes de philosophes : les uns qui confondent avec la nature ce qui est au-dessus de la nature; les autres qui font très bien cette distinction, comme les Pythagoriciens, Xénophane, Parménide, Empédocle et Anaxagore, quoique leur pensée n'ait pas été généralement comprise à cause de son obscurité[2]. » Il est étonnant que l'éminent critique ait pu se méprendre sur le sens de cette phrase au point d'attribuer le monothéisme à Xénophane, et par conséquent à Pythagore, Parménide et Empédocle, sans réfléchir que cette dernière partie du témoignage, si tel en était le sens, infirmerait absolument la

1. Le théisme de Xénophane a été soutenu par M. Cousin, suivi plus tard par Karsten dans son étude *De Xenophanis philosophia*, jointe à l'édition des *Fragments*. — Au contraire, M. Zeller, dans sa *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 26 et sq., voit dans Xénophane un panthéiste.

2. V. Cousin, *Fragm. de philos. ancienne :* Xénophane, p. 60. — Passage cité de Simplicius, *In Phys. Arist.*, I, 6.

première. Il suffirait en effet que Simplicius eût rayé Pythagore, Parménide et Empédocle du nombre des panthéistes, pour que l'opinion de ce commentateur perdît aussitôt sa valeur sur tous les autres points, tant son erreur serait flagrante. Mais M. Cousin ne nous semble pas ici interpréter exactement la pensée de Simplicius. « Admettre l'existence d'un principe supérieur à la nature », cela signifie tout simplement chercher au delà des apparences sensibles et des phénomènes jusque-là étudiés par les Ioniens un principe stable qui puisse se suffire à lui-même, αὐταρκές, et donner la raison d'existence de cette fuyante Multiplicité. Ce n'est point imaginer un Dieu qui, distinct du monde, le gouverne d'en haut, une « Providence » toujours prête à offrir à ses créatures le secours de sa puissance et de sa bonté. C'est s'élever au-dessus de la nature, domaine du variable et du contingent jusqu'à la substance nécessaire et identique du Tout. C'est, pour les Pythagoriciens, montrer l'Unité comme raison dernière de l'Être; pour Anaxagore, placer le centre de toute vie dans une âme du monde, un νοῦς qui nourrit toute matière; pour Xénophane et Parménide, chercher la réalité, non dans les êtres indivi-

duels, mais dans l'Être universel qui les anime. Il ne s'agit point encore d'un principe transcendant qui modèle à son gré une matière extérieure, offerte à son activité. Si cette conception se trouvait dans Xénophane, il serait de bien des siècles en avance sur son époque, il serait arrivé à un raffinement d'abstraction auquel ne parvinrent pas même les Néoplatoniciens, qui n'accordèrent jamais au monde une existence indépendante de la Divinité d'où il émane.

La phrase de Cicéron[1] que cite ensuite M. Cousin n'apporte rien à l'appui de sa thèse. J'y trouve bien plutôt une preuve du panthéisme de Xénophane. Les autres témoignages viennent de chrétiens, intéressés à trouver dans tous les grands philosophes de l'antiquité le germe de leur doctrine. On se convaincra de leur peu de valeur, en voyant Tzetzès, par exemple, affirmer que « l'intelligence est l'attribut fondamental de toute nature divine, de *Dieu* et des *Anges*, comme Xénophane l'a écrit, ainsi que Parménide[2] », et Clément

1. V. Cousin, *Fragm. de philos. ancienne :* Xénophane, p. 61, citant Cicéron, *De natura deorum*, I, 11, 28 : « Tum Xenophanes, qui mente adjuncta omne præterea, quod esset finitum, Deum voluit esse. »

2. V. Cousin, *ibid.*, citant Tzetzès, *Chil.*, VIII, 328.

d'Alexandrie attribuer aux Éléates « la croyance à l'*unité* et à la *spiritualité* de Dieu[1] ».

En résumé, des textes cités par M. Cousin, le premier et le seul important, celui de Simplicius, nous semble mal interprété. Celui de Cicéron ne prouve rien. Quant aux autres, ils ne peuvent avoir aucune importance, venant de compilateurs dont l'autorité est nulle.

Au contraire, d'autres témoignages d'une grande valeur paraissent établir d'une façon définitive que Xénophane étend à l'ensemble des choses ce qu'il dit de l'Unité et de l'éternité de Dieu[2].

En premier lieu, Platon nous apprend dans le *Sophiste* que Xénophane et quelques-uns de ses prédécesseurs « réduisent à un seul Être ce qu'on appelle l'Univers[3] ». De plus, dans tous les passages du livre Ier de la *Métaphysique* qui se rapportent à Xénophane, celui-ci est considéré comme le fondateur du système qu'Aristote appelle celui de

1. V. Cousin, *ibid.*, citant Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V; Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIII, 13.

2. Je suis ici en partie la discussion de M. Zeller (*Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 26), en ajoutant cependant quelques preuves qu'il paraît avoir oubliées ou négligées.

3. Platon, *Sophiste*, 242 d : Τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων, καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις.

« l'Unité de substance[1] ». Or, si Xénophane admet l'unité de substance, il ne peut pas être partisan du théisme, qui consiste précisément à distinguer le principe du monde d'avec le monde lui-même. Du reste, Aristote prend soin de le dire en propres termes[2] : « Aucun de ceux qui admettent l'Identité du Tout, excepté peut-être Parménide, n'est arrivé à la conception d'une cause extérieure des changements de la nature, d'un principe de mouvement. » — « Au contraire, il y a des philosophes », dit Aristote en parlant des Éléates[3], « qui ont considéré le Tout comme un être unique[4] .» Enfin, c'est encore dans la *Métaphysique* que nous trouvons ce texte qui semble décisif, où Aristote, après avoir distingué l'Unité rationnelle et finie de Parménide, et l'Unité matérielle

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 984 *a*, 27 : Οἱ μεν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἁψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐθὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς. — Cf. *ibid.*, 984 b : τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν, et *passim*.

2. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 984 *b*, 1 : Τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν, πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ..... Cf. plus haut, 984 *a*, 25, pour l'explication de cette cause, τοιαύτην, c'est-à-dire, dont nous nous occupons, dont nous avons déjà parlé, c'est « la cause extérieure du changement, le principe du mouvement », τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

3. Il les cite quelques lignes plus loin : Parménide, Mélissus et Xénophane.

4. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 986 *b*, 10 : Εἰσὶ δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο.

et infinie de Mélissus, nous dit que « Xénophane ne paraît pas s'être expliqué sur la nature ni de l'une ni de l'autre des deux unités; seulement, jetant les yeux sur l'ensemble du ciel, il dit que l'Unité est Dieu[1] ». Une pareille affirmation d'Aristote, après les témoignages que nous avons cités, rend superflus les textes de Théophraste, de Timon et des écrivains postérieurs[2], qui n'ont fait que la développer.

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 986 *b*, 21 : Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. — Cf. l'explication de KARSTEN, *Xenophan. fragm.*, p. 95 : « Ex his verbis intelligitur, Xenophanem principem hujus placiti habitum esse auctorem, quale autem τὸ ἕν intellexerit ne ipsum quidem perspicue definiisse; tantum dixisse *unum hoc esse Deum*. Hoc vero quum per se non multo clarius sit, Aristoteles interpretatur addens, *universum cœlum* sive *mundum* ab illo significari. » — Ainsi, de l'aveu même de Karsten, Aristote affirme le panthéisme de Xénophane. Pour se tirer d'embarras, il nous met en garde contre le grand historien de la pensée grecque : « Neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis sæpius hallucinatur, » s'appuyant maladroitement sur un passage de M. Cousin (p. 77) : « En général, on ne saurait admettre avec trop de réserve les assertions non motivées, courtes et obscures des écrivains des siècles inférieurs, ni accorder trop de confiance à Aristote, qui non seulement rapporte les opinions de Xénophane, mais en développe et en commente les motifs. » — Nous préférons suivre l'avis de M. Cousin, que nous retournons seulement contre lui; car nous avons pour nous le témoignage d'Aristote, auprès duquel Simplicius, Cicéron, Tzetzès et Clément d'Alexandrie semblent de bien faibles autorités.

2. THÉOPHRASTE, cité par SIMPLICIUS, *Comment. de la Physique d'Aristote*, liv. V. — TIMON, cité par SEXT. EMPIR., *Hyp. pyr.*, I, 224. — CICÉRON, *Acad.*, II, 37, 118, etc., etc., cités par Zeller, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 27, note 2.

Nous voici donc, ce semble, obligés de renoncer « à voir, dès l'origine de la philosophie grecque, Dieu conçu et établi comme souverainement puissant, souverainement bon, et par cela même essentiellement Un ». Xénophane n'a pas conçu un « Dieu moral », et M. Cousin lui-même, qui dans le commencement de son étude sur Xénophane avait cru reconnaître en lui les germes prématurés d'une philosophie chrétienne, arrive ensuite à une conclusion beaucoup moins nette et moins affirmative. « Le système de Xénophane fut un système indécis (comme l'a si bien dit Aristote), où le théisme et le panthéisme coexistent avec une prédominance secrète de l'élément théiste[1]. »

Que si nous laissons de côté les textes cités par M. Cousin et ceux que nous avons présentés à l'appui de notre thèse, nous trouvons encore des raisons de choisir entre ces deux façons de comprendre la philosophie de Xénophane. M. Cousin s'est laissé égarer par son désir de trouver dans la doctrine de ce philosophe primitif les germes de la « philosophie religieuse » qu'il « salue avec respect[2] ». Ses préférences pour les premiers essais

1. V. Cousin, *ibid.*, p. 92.
2. *Ibid.*, p. 63.

de cette théorie, jointes à son indignation contre le Panthéisme, « la plus mauvaise de toutes les doctrines[1] », l'ont conduit forcément vers la première des deux interprétations. Il est cependant forcé d'avouer que « c'est chose fort naturelle, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible, et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination ; de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent, que ce grand Tout si harmonique et si un est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'Unité ; qu'en un mot, tout est Dieu[2]. »

Allons plus loin, et disons que non seulement cela est naturel, mais qu'à cette époque de philosophie et de poésie primitives, chez des Grecs, chez un vrai poète comme le fut Xénophane, le Panthéisme pouvait seul être conçu et accepté.

En effet, les Dieux grecs ne sont autre chose que les forces de la nature et les fonctions de la vie hu-

1. Cf. Cousin, *ibid.*, p. 71 : « Un cri s'élève contre le panthéisme. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine et réconcilier avec elle le genre humain, » etc., et *passim*.

2. *Ibid.*, p. 69.

maine personnifiées. Ce sont ces Dieux que chantent les poètes depuis Homère jusqu'au temps du christianisme. Ce sont ces forces de la nature que les philosophes reconnaissent comme le premier principe des choses. La poésie et la philosophie des Grecs à l'origine est toute naturaliste. Xénophane, suivant les traces de Pythagore, arrive à une conception du monde plus savante et plus simple que celle de ses prédécesseurs, mais il reste panthéiste comme eux. Ayant reconnu l'unité du monde, il a pensé qu'elle réclamait l'unité de la force organisatrice[1], et il ne se représente pas cette force comme séparée du monde lui-même.

Le Panthéisme, remontant à l'origine de toute réalité, atteint l'origine profonde de toute poésie. Par là même c'est une doctrine essentiellement poétique, puisqu'elle satisfait les plus nobles aspirations de notre âme et réconforte l'homme en le rattachant aux sources mêmes de la vie, à la nature entière ; et c'est en elle que Xénophane puisa ces

1. Cf. Zeller, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 28, et la note où il interprète le passage d'Aristote déjà cité : εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, de la façon suivante : « Cela veut dire que, sans distinguer dans les choses la forme de la matière, il est allé de la considération du monde à la conception de l'Unité. » Cette interprétation est confirmée par sa doctrine sur l'éternité du monde et l'immutabilité de l'univers.

belles inspirations dont nous trouvons encore la trace dans des fragments mutilés.

En dépit des critiques et pour les raisons que nous avons données, Xénophane est donc et restera panthéiste. Mais nous voudrions pénétrer plus avant dans la nature de son Dieu. Nous savons qu'il est l'unité réelle de l'Être. Nous voudrions encore savoir si cette unité est physique et corporelle, ou si le monde n'est que l'universelle pensée dans laquelle l'erreur des sens introduit la matière avec la division. La réponse la plus conséquente à cette question serait que l'existence dans Xénophane est au-dessus d'une distinction de ce genre; qu'il n'y a pour l'Éléatisme, ni esprit, ni matière; mais seulement l'Être auquel nos facultés bornées donnent tantôt la forme matérielle, tantôt la forme spirituelle. Mais l'Être étant défini conscient, intelligent et bon, cette théorie rentrerait aussitôt dans l'idéalisme, puisque la matière est par définition ce qui ne pense point, et que ce qui ne pense point, ne participant pas de l'Être, ne saurait exister. Il faut avouer pourtant qu'on ne trouve aucune trace d'un tel argument dans Xénophane.

Si même on cherchait, d'après ce qui nous reste de lui, à connaître sa pensée sur ce point, il

ne faudrait pas, ce semble, voir en lui un idéaliste bien déterminé. Son Dieu a des attributs qui ne sont guère compatibles qu'avec une essence corporelle: il voit et il entend[1], et, même en affirmant qu'il ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par l'âme, le poète ne semble-t-il pas admettre une sorte de dualité dans sa nature[2]? Aristote lui-même n'osait décider cette question. « L'Unité de Parménide, dit-il[3], paraît être l'unité rationnelle; celle de Mélissus, au contraire, l'unité matérielle. Xénophane, le fondateur de ces doctrines, n'a rien éclairci et ne s'est expliqué sur la nature ni de l'une ni de l'autre de ces deux unités[4]. »

Xénophane a vu dans le monde un Être qu'il a personnifié parce que cet être lui paraissait vivant, et aussi parce qu'il ne concevait pas d'autre unité réelle que celle de la personne. Il lui a semblé que certains actes de l'esprit humain, comme la perception, la pensée, et (si nous nous élevons plus haut) les caractères mêmes de l'esprit qui agit dans toute

1. Xénophane, fragm. II.

2. Xénophane, fragm. I : ...οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα.

3. Aristote, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 18.

4. Il est bien entendu qu'il ne s'agit point ici de la *matière* comme la comprenaient les Ioniens, c'est-à-dire de la terre, de l'eau, de l'air, etc., mais d'une *substance* réelle et physiquement existante.

sa plénitude, comme la sagesse et la bonté, sont les attributs inséparables de la vie. Il a réfléchi d'ailleurs que, puisque ces attributs sont dans l'homme, ils doivent aussi se trouver dans l'être qui est le principe de l'homme; car il serait absurde de nier du tout les propriétés positives qu'on affirme d'une partie. Il a donc prêté à son Dieu toutes les facultés (physiques ou morales, il ne s'en inquiétait guère), n'admettant point ces distinctions qui ne lui apparaissaient que comme des négations introduites par la sensibilité. Il n'a vu ni une âme ni un corps dans la Nature; il y a vu une substance toujours une et identique. « Il a jeté les yeux sur l'étendue du ciel, » nous dit Aristote[1], « et il a dit que l'Unité était Dieu[2]. »

On peut s'étonner de cette métamorphose à deux degrés, qui d'abord change les éléments physiques et les corps matériels en puissances supra-sensibles, et ensuite réunit toutes les manifestations de l'existence dans une vague unité où gisent les causes et les lois de tout être. Mais ces conceptions,

1. Aristote, *Métaph.*, 1, 5, 986 *b*, 24.

2. Lui aussi aurait pu dire de son Dieu :

> Je ne sais pas son nom ; j'ai regardé les cieux,
> Je sais qu'ils sont à lui, je sais qu'ils sont immenses,
> Et que l'immensité ne peut pas être à deux.
>
> (A. de Musset, *Épître à Lamartine.*)

qui nous paraissent aujourd'hui singulières, s'expliquent parfaitement par l'état de civilisation des esprits qui les ont formées. L'illusion poétique qui nous amène à personnifier toutes les forces de la nature est fatale dans les imaginations encore jeunes ou chez les peuples enfants. L'homme n'a conscience que de sa propre pensée et ne connaît d'abord que lui-même.

Quand il vient à s'apercevoir qu'il existe hors de lui d'autres êtres et d'autres puissances, il ne peut les concevoir que comme analogues à lui; il leur prête ses idées et ses sentiments; et, comme il reconnaît en eux une force infiniment supérieure à la sienne, il est amené à en faire des êtres tout-puissants, c'est-à-dire des Dieux[1]. On a cru voir dans ce symbolisme une nécessité du langage qui ne peut exprimer les idées abstraites que par des signes concrets et métaphoriques; il y faut voir surtout une nécessité de la pensée, qui, restant toujours identique à elle-même, ne peut concevoir l'inconnu que sous la forme du connu et, en vertu d'une sorte d'*adhérence*, rattache à ses conceptions plus anciennes les objets nouveaux qu'elle envisage. Aussi le symbolisme qui, dans une période de civi-

1. Voy. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 136 et sq.

lisation raffinée, deviendra un artifice littéraire, n'est, au premier degré de l'évolution, qu'une illusion naturelle et fatale, une sorte d'*hallucination*. C'est ce qui rend l'étude des anciens mythes si instructive. Les poètes qui les ont imaginés, en cherchant à analyser leur œuvre pour la réduire à quelque idée simple et évidente, y ont fait entrer, dans une synthèse confuse, leurs sentiments les plus complexes, leurs plus lointaines réminiscences et leurs plus vagues aspirations : ils s'y sont montrés tout entiers. C'est naturellement ensuite que l'unité de l'individu s'est imposée au dehors, et que les forces de la Nature, séparées d'abord et dynamiquement opposées, sont devenues les « membres de l'animal divin ». Et c'est encore la poésie qui a opéré cette transformation. La forme de la personne humaine s'est projetée d'abord dans les parties, puis dans le tout du Monde. Le Panthéisme est le second moment de l'évolution poétique dont le fétichisme est le premier moment.

C'est ainsi qu'il faut comprendre Xénophane, en se gardant d'ailleurs de trop préciser cette idée ; car le génie de Xénophane, plus intuitif que subtil, plus réaliste que logique, n'est pas descendu à l'analyse. Son système n'est pas une

métaphysique savante, comme celle de Pythagore : il est trop mêlé de *fantaisie;* sa pensée n'est pas assez pure pour se soutenir sans images. Aristote le trouve même quelque peu grossier, ἀγροικότερος[1].

Philosophe, il l'a été par accident ; il est surtout poète, et c'est par sa poésie qu'il a été original. Supprimez en lui l'idée pythagoricienne de l'Unité, il reste un panthéiste ionien, frappé de la puissance infinie de la Nature, pris d'enthousiasme à la vue de la vie universelle qui circule dans les veines de Pan, sentant profondément toutes les affinités et toutes les harmonies qui relient l'homme aux choses : tant le Panthéisme a de séductions pour ces âmes d'artistes qui aiment à se répandre et à déborder sur le monde! Le Grec ne peut pas croire que son énergie soit distincte de toutes les énergies qui l'entourent. Il veut se confondre avec la Terre dont il se croit sorti, et, de crainte de voir tarir le courant de la vie, il prolonge à l'infini la substance qui s'en pénètre, comme s'il lui fallait l'immensité pour y puiser l'existence.

1. Aristote, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 27.

2. Xénophane, fragm. xii. Il supposait que la Terre repose sur elle-même, et lui prêtait une base d'une profondeur infinie.

En tout, Xénophane nous apparaît donc comme un poète. Il aime les longues soirées d'hiver où l'on charme les loisirs que laisse un frugal repas par le souvenir des malheurs passés[1].

Un étranger pénètre dans la maison : « Qui es-tu? » lui demande son hôte, « quelle est ta patrie? quel était ton âge lors de l'invasion du Mède[2]? »

Il n'est point l'ennemi des joies honnêtes de la vie; et nous avons de lui la description quelque peu épicurienne d'un festin, où l'on trouve la preuve qu'il s'éloignait parfois du régime de Pythagore comme il s'éloignait de sa doctrine[3].

Il passait chez les anciens pour s'être exercé dans plusieurs genres de poésie, aujourd'hui presque inconnus. Diogène Laërce lui attribue des vers héroïques, des élégies et des ïambes[4]. Il paraît en effet que Xénophane cultiva l'épopée et chanta en vers hexamètres la fondation de Colophon, sa patrie, ainsi que le départ de la colonie ionienne pour Élée l'italique[5]. Ces poèmes sont sans doute

1 Xénophane, fragm xvii.

2. *Ibid.*

3. Voyez la description du festin (fragm. xxi). Cf. l'allusion aux pois chiches de Pythagore (fragm. xxii).

4. Diogène Laerce, IX, 18.

5. Karsten, *Xenoph. fragm.*, p. 20.

des œuvres de jeunesse, et doivent avoir précédé l'époque où le rhapsode s'adonna à la philosophie. D'ailleurs, il n'abandonna point le vers héroïque, et garda pour chanter son Dieu le mètre sur lequel il avait chanté sa ville.

Il nous reste quelques-unes de ses élégies auxquelles Diogène fait allusion : on y trouve une grâce et parfois un enjouement tout ionien. Mais nous avons perdu ses ïambes qu'il avait, paraît-il, composés contre Homère et Hésiode[1]. Pour les tragédies, les silles et les parodies qu'Eusèbe lui attribue[2], nous imiterons la réserve de Karsten[3], qui, sans nier formellement que Xénophane ait écrit des pièces de ce genre, se défie du témoignage peu éclairé de ce compilateur. Il paraît qu'un certain Timon, dit *le Sillographe*, avait composé des dialogues contre les poètes et n'avait rien trouvé de plus ingénieux que d'y faire figurer Xénophane, bien connu pour la haine qu'il portait à Homère. Les silles attribués à Xénophane n'ont sans doute pas d'autre origine. Ces questions d'authenticité sont d'ailleurs de peu d'importance en elles-mêmes, et, si nous y faisons allusion,

1. Diogène Laerce, IX, 18.
2. Eusèbe, Κανὼν χρονικός, fol. *a* 2. — Cf. Strabon, XIV, 28.
3. Karsten, *Xenoph. reliq.*, p. 16 et 17. — Cf. p. 87 et note 1.

c'est seulement pour montrer que toute l'antiquité a vu dans Xénophane un poète plutôt qu'un philosophe.

Ce qui frappe dans les fragments qui nous ont été conservés sous son nom, c'est la tendance toute morale de sa poésie. L'antiquité n'admettait point, comme nous le faisons aujourd'hui, le divorce complet entre la spéculation et la pratique. Elle eût regardé le savoir comme inutile, si le savoir n'eût dû exercer aucune influence sur la conduite. Aussi la forme la plus habituelle de la poésie qui fleurit après l'époque primitive est-elle la forme sentencieuse ou gnomique. De brefs aphorismes, des proverbes pleins de sens, des préceptes sur la manière de vivre, des conseils, ὑποθῆκαι, sont en effet l'expression élémentaire de cette science qui s'appelle la morale. C'est dans Hésiode qu'on rencontre les premiers essais didactiques de la pensée grecque. Plus tard, Théognis, Phocylide, Pythagore lui-même[1], Solon, Simonide, Cléanthe, reprirent la partie morale de son œuvre, et « tracèrent de la sagesse une image à la fois aimable et sévère[2] ». Xénophane peut être, à certains égards, considéré comme un

1. On lui attribue des « Vers dorés ».
2. P. Janet, *La Morale*.

gnomique. Un vers de forme didactique qui nous reste de lui ne semble pas laisser de doute sur ce point :

Νῦν οὖν τ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον[1].

D'ailleurs, les conseils moraux reparaissent dans toutes les élégies qu'on lui attribue, même dans celle où l'auteur semble se relâcher un peu de l'austérité habituelle des gnomiques. Dans la description du festin, il n'oublie pas de commencer par les prières adressées à la Divinité, et dans ces prières, ce ne sont point des biens matériels qu'il demande, c'est le seul bien d'un homme libre : la vertu.

Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνὲν εὔφρονας ἄνδρας
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι νόοις,
σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι
πρήσσειν[2].

Il reproche à ses concitoyens de s'être abandonnés au charme des voluptés lydiennes, et d'avoir ainsi mérité la tyrannie, dont leurs mœurs, même avant qu'ils fussent asservis, présentaient déjà l'image[3].

Rien de plus intéressant que de voir le vieux

1. XÉNOPHANE, fragm. XVIII.
2. *Ibid.*, fragm. XXI.
3. *Ibid.*, fragm. XX.

rhapsode, chassé de sa patrie pour sa haine de la servitude, s'indigner encore au souvenir de la mollesse qui a perdu les hommes de sa cité. C'étaient là des vers qu'il n'était point bon de faire entendre aux petits despotes de Sicile : aussi doivent-ils être l'œuvre de la vieillesse du poète, alors que fixé à Élée, cité libre, sa nouvelle patrie, il n'eut plus besoin d'aller chanter ses malheurs dans les villes voisines pour émouvoir la pitié des grands. C'est à ce sentiment de mépris pour la force et d'amour pour la liberté qu'il faut rapporter l'inspiration d'une de ses plus belles élégies[1]. Xénophane trouve étrange que l'athlète vainqueur à Olympie soit préféré à l'homme intelligent et dévoué qui cherche à arrêter son pays sur la pente de l'abîme :

Τοὔνεκεν ἂν δὴ μᾶλλον ἐν εὐνομίῃ πόλις εἴη.

Peut-être faut-il voir comme un regret dans ces paroles. Xénophane était de grande famille, il appartenait au parti aristocratique ; qui sait s'il n'a pas songé, ainsi que Pythagore, à donner des lois à sa patrie, et si lui, philosophe et poète, n'a pas été vaincu par un de ces brillants ambitieux qui, comme Pisistrate et Alcibiade, commencent tou-

1. XÉNOPHANE, fragm. XIX.

jours par se faire admirer du peuple pour le mieux asservir?

Mais le côté le plus original de la doctrine gnomique de Xénophane est la haine de l'anthropomorphisme et de la poésie qui s'en inspire. Victor Cousin a cru trouver dans cette haine un argument en faveur de l'hypothèse qui fait de Xénophane un partisan du monothéisme. Il n'est pas besoin de ce détour pour expliquer ce sentiment. Il suffit de remarquer que celui qui cède à l'attrait de l'anthropomorphisme humanise toutes les forces de la Nature et distingue parmi elles autant de personnes qu'il y aperçoit de manifestations diverses. Au lieu de chercher, par une large synthèse, à réunir les membres épars du dieu, il analyse encore et dissèque à proprement parler le monde, pour y trouver des êtres qui ne diffèrent les uns des autres que dans la pensée humaine. L'anthropomorphisme devait aboutir et a abouti à l'abstraction universelle. Après avoir divinisé les forces du Tout, puis ses lois, on a divinisé les facultés de l'homme, ses passions et jusqu'à ses actes[1]. Le monde n'a plus été dès lors qu'un

1. VARRON compte plus de trente mille dieux dans la mythologie latine; il les a en quelque sorte codifiés et classifiés. Il y en a pour tous les actes de la vie humaine : la naissance, la mort, le manger, le

agrégat d'unités arbitrairement distinguées. La physique n'a plus été qu'une psychologie à peine préférable à la logique de Pythagore.

Xénophane ne peut accepter cet éparpillement de l'Être. Il s'indigne de voir qu'on fractionne la Réalité, qu'on assimile le Tout à une infime partie, que l'homme enfin modèle Dieu sur sa propre image. Quel droit l'homme peut-il invoquer pour justifier cette audace, « et pourquoi les bœufs et les lions n'auraient-ils pas aussi cette prétention[1] »? Mais les mortels ne se contentent pas même de ramener Dieu à leur forme, ils lui prêtent encore ce qu'il y a de moins parfait en eux, ce qu'ils tiennent de la sensation et du non-Être. « Vols, adultères, mensonges, il n'est rien qu'ils ne lui attribuent[2]. » Par une étrange inconséquence, ils affirment de l'Être toutes les négations.

Rien n'est donc plus conforme à la pensée de Xénophane que la lutte qu'il a entreprise contre l'anthropomorphisme. Sa haine contre Homère

boire, le lever, le coucher, pour l'action de sortir de la maison et d'y rentrer, etc. (Janus, Concilius, Lucina, Dea Levana, Potina, Cuba, Abiona, Domiduca, etc.). — Voy. G. Boissier, *la Religion romaine*, t. I, p. 4. — S. Augustin, *De civitate Dei*, liv. VI, chap. IX.

1. Xénophane, fragm. VI.

2. *Ibid.*, fragm. VII.

est célèbre. Timon le Sillographe l'appelle Ὁμηροπάτης ἐπισκώπτης[1].

Mais peut-être faut-il voir dans cette réaction contre l'anthropomorphisme autre chose encore que la résistance d'un philosophe à une religion qui met sa doctrine en péril. N'est-ce pas comme le pressentiment d'un poète qui soupçonne un danger pour l'Art?

L'anthropomorphisme, avec ses dehors séduisants et son éclat superficiel, est un système funeste à la poésie[2]. Son apparente libéralité cache l'étroitesse et l'exclusivisme. Faire entrer la Nature dans le moule humain, c'est la détruire. La mythologie grecque a tué la Nature et tué la véritable poésie, celle qui n'est pas une fantaisie exécutée sur des motifs brillants dont l'homme est toujours le thème, celle qui réside tout entière dans l'union indissoluble de l'image et de l'idée, de la matière et de l'âme, de la Nature et de l'Esprit. L'Esprit seul subsiste dans l'anthropo-

1. Sextus Empir., *Hypot. pyrrh.*, I, 224. — Diogène Laerce, IX, 18. Cf. p. 81.

2. Considérez à ce point de vue, pour voir où aboutit l'usage de la mythologie dans la poésie, toute la littérature du dix-huitième siècle, dont le symbolisme prétentieux et la pédante fadeur nous sont devenus maintenant insupportables : « les doigts de l'Aurore, les soupirs du Flot, l'haleine des Vents », etc., toutes expressions dérivant d'une conception anthropomorphique.

morphisme, la Nature n'est plus qu'un prétexte à ses capricieux ébats. Les Grecs ont compris que la matière ne suffit pas à expliquer le monde. Ils ont senti la vie tressaillir autour d'eux, se glisser dans tous les pores de la masse, la pénétrer, la mouvoir, lui donner une voix et une âme. Mais ce sentiment, dérouté à l'origine, n'a pas su retrouver son objet. Leur imagination, trop éprise de clarté pour consentir à se laisser envelopper de nuages, trop nette pour rien concevoir sous des traits indécis et flottants, n'a pas su refléter les nuances infiniment variées de la Nature. Au lieu de descendre peu à peu les degrés de la vie, de l'homme à l'animal, de l'animal à la plante, de la plante au minéral; au lieu de dépouiller peu à peu leur âme de ses attributs, d'obscurcir leur pensée, d'éteindre leurs passions, de rendre plus confuse la conscience même de leurs actes, pour se représenter plus facilement l'existence dégradée ou plutôt rudimentaire des êtres inférieurs, ils ont voulu retrouver une âme humaine partout où ils ont trouvé les manifestations d'une âme. Ne pouvant concevoir en elles-mêmes les forces de la Nature, ils les ont personnifiées : ils en ont fait des génies ou des dieux, par une sorte de retour vers le fétichisme primitif. On dit qu'ils

ont ainsi enrichi la Nature; au contraire, ils l'ont dépouillée au profit de la religion. Les forces naturelles, devenues divines, douées d'une réalité distincte, peuvent se détacher du corps auquel elles étaient fixées d'abord : elles n'y séjournent plus que par occasion; elles ne sont plus le parfum émané de la fleur, mais le vent qui la caresse un instant et s'envole. Voyez ce chêne qui se dresse au milieu de la forêt et la domine; ses racines s'implantent dans le sol pour y chercher le suc nourricier; la sève monte dans le tronc, le gonfle à faire craquer l'écorce, s'élève jusqu'aux branches et va s'évaporer dans les feuilles. Il y a là une circulation puissante, un élan de la matière qui se précipite d'elle-même dans le moule, un mouvement rhythmique et ordonné qui suppose une force vitale et directrice, quelque chose, en un mot, d'analogue à une âme. Sans doute, mais cette âme, pour vous, c'est une dryade. Peut-être dort-elle sous l'écorce, peut-être a-t-elle été se joindre au chœur de ses compagnes qui dansent dans la clairière. La vie de cet arbre ne lui appartient donc pas; l'imagination est satisfaite, mais l'émotion disparaît. La Nature n'a les honneurs de l'apothéose que parce qu'elle est morte. Elle se décompose en deux éléments : l'un purement sur-

naturel, l'autre purement matériel. Tout ce qu'il y a de spontané dans les choses s'en retire peu à peu et va peupler l'Olympe. Les ruisseaux continuent à descendre leur pente, les vents à voler dans l'espace, les vagues à se poursuivre, le sol à se couvrir de fleurs, les forêts à s'emplir de chants et de murmures. Le monde a gardé sa forme, mais l'âme en est partie. Ce qui reste, c'est de la matière en mouvement, quelque chose d'inerte qui ne sent point et qu'on ne peut aimer, un corps qui a exhalé son dernier souffle, un cadavre.

Il s'agit maintenant de rejeter la vie dans le moule de la matière, non plus en la fractionnant et en la localisant, mais en noyant, pour ainsi dire, la matière dans la vie. Il ne faut plus même dire que « l'âme anime le corps ». Il y a encore dans cette expression l'idée d'une passivité qui représente mal la Nature. Il faut dire que la matière et l'âme sont une même chose, ou plutôt qu'il n'y a que la Force, âme dans son essence, matière dans sa manifestation, dont les mouvements multiples, partis d'un centre unique, constituent par leurs vibrations cette variété qui nous trompe.

Tel est peut-être le sens profond de l'œuvre de Xénophane, et la raison de la lutte qu'il en-

gagea contre l'anthropomorphisme. Et puis je ne sais si l'esprit moderne ne vient pas ici prêter à la pensée antique un raffinement que celle-ci n'a pas connu, mais j'aimerais à voir encore dans Xénophane un poète qui ne se contente pas de la poésie, un philosophe qui a entrevu la grande lumière de la pensée pure. Incapable de la contempler en face, il est resté à demi plongé dans le monde ténébreux du phénomène et de la relation, mais il a toujours eu les yeux fixés sur elle. Forcé de mettre comme un écran devant ses yeux, il le fait aussi transparent, aussi immatériel que possible; il sent que la poésie est un voile qui s'interpose entre sa pensée et le soleil intelligible. Il s'indigne qu'on veuille épaissir ce voile et que la Fable vienne encore s'ajouter à la Religion[1]. C'est avoir assez sacrifié à la poésie que de lui avoir emprunté la forme mythique d'un Dieu. Le poète n'a pu s'en tenir à l'idée pure de l'Unité, et il lui a fallu la matérialiser pour ainsi dire dans une

1. Cette hypothèse, d'après M. Cousin (p. 57), semblerait confirmée par un passage d'Aulu-Gelle (*Noct. Atticæ*, III, 2), d'après lequel Xénophane aurait préféré Hésiode à Homère, comme plus philosophique sans doute. Mais nous croyons qu'il faut lire avec Karsten : « Alii Homerum quam Hesiodum majorem natu fuisse scripserunt, in quibus Philocorus et Xenophanes, alii minorem »; ce qui change le sens et détruit pour nous l'intérêt de cette citation. (Karsten, *Xenoph. reliq.*, p. 16, note 32. Cf. fragm. XXXI, p. 83.)

personne ; mais qu'on ne brise pas cette unité conservée avec tant de peine; qu'on ne nous réduise pas à aller glaner, fragment par fragment, dans tout ce qui est, chaque rayon de cet Être dont nous avons déjà affaibli la lumière. Pythagore, lui aussi, haïssait la fable, et racontait que, dans son voyage aux Enfers, il avait vu Hésiode attaché tout tremblant à une colonne d'airain, et Homère suspendu aux branches d'un arbre d'où mille serpents s'élançaient pour le déchirer[1]. Souvenons-nous que Platon couronne de fleurs le poète, mais le chasse de sa république. Xénophane fait comme eux. Dans son poème, l'idée commence à se dégager des langes où la poésie la retenait enveloppée : l'Un domine le Multiple, mais ces deux éléments coexistent encore. Il faudra que d'autres viennent à sa suite pour détruire cette union et en parfaire séparément les deux termes. Xénophane est une source de philosophie et de poésie; ce n'est vraiment ni un poète ni un philosophe.

Si j'avais à parler de Xénophane à une personne qui s'inquiétât peu des choses de l'érudition et qui voulût avoir plutôt une image vivante

1. Diogène Laerce, VIII, 21.

de sa vie et de ses doctrines qu'une discussion raisonnée des textes, voici comment j'aimerais à le représenter :

Il était né à Colophon, sous le beau ciel d'Ionie, où la vie est si douce et où la poésie semble pénétrer dans l'homme avec l'air qu'il respire. Il était de grande famille, et pouvait songer à jouer un rôle important dans sa cité. Chassé par un tyran qui craignait son influence, il s'enfuit en Italie, où il se mit à cultiver, pour vivre, l'art auquel, jeune, il avait consacré ses loisirs. Xénophane était poète : il aimait à chanter sur la lyre les grandes actions des hommes et aussi leurs vertus, la majesté suprême et aussi la bonté du Dieu qu'il entrevoyait déjà à travers la Nature. Parfois il rappelait, avec des larmes dans la voix, ses longues années d'exil, la mollesse de ses concitoyens, qui n'avaient point su repousser la servitude, et peut-être attribuait-il une part dans ces malheurs aux poètes qui bercent de leurs fables ces grands enfants qu'on appelle les hommes.

Un jour il apprend qu'une philosophie nouvelle vient de naître en Italie ; qu'un Grec, venu lui aussi de l'Asie Mineure, enseigne à quelques disciples la raison suprême des choses

qu'il place dans l'harmonie, et le principe de toute réalité qu'il place dans l'unité éternelle et infinie de l'essence. Frappé de la majesté austère de cette doctrine, Xénophane en accepte avec ardeur les données, et proclame qu'au delà des phénomènes et des apparences réside l'Unité dernière par laquelle le Tout s'explique.

Pourtant il ne veut pas que cette Unité soit simplement une conception de l'esprit, une forme du nombre ; il veut y voir la réalité même, et, peut-être sans s'en douter, il fonde une nouvelle philosophie où se concilient le réalisme ionien et l'idéalisme pythagoricien. Pour la première fois les deux courants de l'esprit grec se rencontrent.

Mais cette conciliation n'est qu'apparente : les deux termes ne tendent qu'à se dissocier. L'Unité réelle de Xénophane va se briser, et de ses débris naîtront, d'un côté, le système de Parménide, qui prendra pour principe l'Unité pure, de l'autre, le système d'Héraclite, qui prendra pour principe l'absolue Multiplicité.

PARMÉNIDE

I

VIE DE PARMÉNIDE

Parménide naquit à Élée, d'une famille riche et honorée[1]. Les critiques ne sont pas d'accord sur la date de sa naissance. Les deux textes les plus importants qui nous restent pour l'établir, semblent en effet se contredire : Platon[2] nous représente Socrate adolescent conversant à Athènes avec Parménide pendant un voyage que ce dernier entreprit vers la fin de sa vie. D'après ce texte des Dialogues, Parménide avait alors soixante-cinq ans; Zénon, son compagnon, quarante ans, et

1. Diogène Laerce, IX, 21 : Παρμενίδης γένους ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος.

2. Platon, *Parménide*, 127 b, c. Cf. *Théétète*, 183 e; *Sophiste*, 217 c.

Socrate (si l'on en juge par le ton de bienveillance protectrice avec lequel il est traité) devait avoir dépassé sa quinzième année, sans avoir atteint la vingtième. Or, comme Socrate est né la quatrième année de la LXXVIIe olympiade, c'est-à-dire en 469 ou 470, l'entrevue devrait se placer entre 450 et 455, ce qui reporterait à l'année 520 environ la naissance de Parménide.

D'autre part, Diogène Laërce[1] nous dit que Parménide florissait dans la LXIXe olympiade, c'est-à-dire de 504 à 500.

Quelques biographes ont bien tenté de concilier ces deux témoignages; mais il est difficile d'admettre, avec M. Riaux[2], que le philosophe ait été assez précoce pour se trouver à vingt ans en pleine possession de sa réputation et de son talent.

Karsten[3], sans aller si loin, propose de prendre le terme *fleurir* (ἤκμαζε) dans un sens tout physique, en comprenant que Parménide était alors dans la fleur de l'âge, qu'il avait à peu près vingt ans. Une telle interprétation aurait en effet l'avantage de mettre d'accord les textes de Diogène et de

1. DIOGÈNE LAERCE, IX, 23 : Παρμενίδης ἤκμαζε κατὰ τὴν ἑνάτην καὶ ἑξηκοστὴν ὀλυμπιάδα.

2. RIAUX, *Thèse française sur Parménide d'Élée*, chap. II, p. 14.

3. KARSTEN, *Parmen. reliq.*, p. 7.

Platon, sans contredire aux autres renseignements chronologiques que nous avons sur les contemporains, les précurseurs et les successeurs de Parménide. Mais il nous semble impossible d'admettre, avec Karsten, que le terme *fleurir* ait ici le sens particulier et inusité qu'il lui donne. Dans les autres passages où Diogène Laërce l'emploie en l'appliquant à des philosophes ou à des écrivains célèbres[1], il signifie toujours, comme cela est naturel, l'apogée du génie et de la gloire, que l'on ne peut fixer raisonnablement à la vingtième année. On ne comprend donc pas pourquoi le même auteur aurait donné au même mot une signification toute différente en parlant de Parménide. Aussi nous paraît-il que Karsten, pour ne pas avoir à rejeter le témoignage de Platon ou celui d'Aristote, a dénaturé d'une manière flagrante le sens du mot dont se sert Diogène Laërce[2].

Nous préférons nous en tenir aux textes mêmes, compris de la façon la plus simple, les examiner,

1. Cf. Diogène Laerce, IX, 20, et *passim*.

2. Nous ne nous occuperons pas ici de l'hypothèse par laquelle Scaliger et Fülleborne changent la date de l'olympiade LXIX, donnée par Diogène Laërce, en celle de l'olympiade LXXIX : « At hujusmodi emendandi libertas, ut parum habet auctoritatis, ita repugnat fere ipsi Diogeni, qui hac olympiade (LXXIXe) Zenonis florem statuit. » (Karsten, *Parmen. reliq.*, p. 6.) Or Zénon, le disciple de Parménide, était, de l'aveu de tous, beaucoup plus jeune que lui.

les discuter, et, s'il le faut, choisir entre les deux, en donnant les raisons de notre choix.

Si nous admettons la chronologie adoptée par Platon et d'après laquelle Parménide naquit en 520, il ne peut avoir été, comme le veut Aristote[1], le disciple de Xénophane, lequel mourut vers la LXVIe olympiade, c'est-à-dire en l'an 512 au plus tard. De plus, il faudrait rejeter un autre témoignage de Diogène Laërce[2], d'après lequel Anaximène aurait appartenu à l'école de Parménide. Anaximène est mort en 500, et n'aurait guère pu suivre, dans sa vieillesse, les enseignements d'un jeune homme de quinze à vingt ans.

Il est vrai que Platon parle des voyages de Parménide à Athènes plusieurs fois et en termes fort précis[3].

Cependant nous ne pouvons croire que ses

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 22 : Ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου (Ξενοφάνους) λέγεται μαθητής. — D'autres textes (PLUTARQUE, *ap.* EUSÈBE, *Præpar. evang.*, I, 8, 5; XIV, 17, 10; — CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, I, 301 d, etc., etc.) sont beaucoup plus affirmatifs encore.

2. DIOGÈNE LAERCE, II, 3.

3. PLATON, *Parménide*, 127 b, c : « Un jour, Zénon et Parménide arrivent à Athènes pour les grandes Panathénées. Parménide, déjà vieux et blanchi par les ans (il avait près de soixante-cinq ans), était beau encore et de l'aspect le plus noble. Zénon approchait de la quarantaine. C'était un homme bien fait et d'une figure agréable. Ils demeurèrent ensemble chez Pythodore, en dehors des murs, dans le Céramique ; et c'est là que Socrate vint, suivi de beaucoup d'autres personnes,

assertions soient conformes à la vérité historique, et nous y voyons plutôt de simples jeux d'imagination dont nous trouvons maint exemple analogue dans les œuvres du philosophe [1].

Au contraire, Diogène Laërce, qui s'est servi de tous les commentateurs et chroniqueurs de l'antiquité, n'a guère pu commettre une erreur aussi flagrante que celle qui consisterait à faire vivre Parménide vingt ans trop tôt; et, s'il ne mé-

entendre lire les écrits de Zénon : car c'était la première fois que celui-ci et Parménide les avaient apportés avec eux à Athènes. Socrate était alors fort jeune. »

Théétète, 183 e : « Parménide me paraît tout à la fois respectable et redoutable ; je l'ai fréquenté, moi fort jeune, lui étant fort vieux. »

Sophiste, 217 e : Socrate parle de la méthode des interrogations, « méthode, ajoute-t-il, dont j'ai vu Parménide tirer les plus beaux discours du monde, à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très avancé en âge. »

Ibid., 237 a : « Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous avions ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers. »

1. Tel est, du reste, l'avis de M. Zeller, qui l'appuie sur une discussion aussi savante que concluante (ZELLER, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 44, en note).

Personne n'accuse Platon de falsification préméditée dans le cas qui nous occupe : « Autrement, il faudrait également appeler falsification l'exactitude apparente du début du *Protagoras*, du *Théétète*, du *Banquet* et d'autres dialogues. La licence poétique n'est pas plus forte d'un côté que de l'autre. — Alberti (*Sokrates*, p. 16 et sq.) pense que Platon n'a pu transgresser les lois de la vraisemblance au point d'insérer dans ses fictions des impossibilités historiques. Mais que sont donc les anachronismes nombreux et évidents qui se trouvent dans les dialogues de Platon, sinon des impossibilités historiques? Peut-on rien imaginer de plus invraisemblable que les conversations supposées par

rite pas grand crédit quand il s'agit de doctrine, il offre incontestablement, sur les questions de dates, plus de garanties de véracité que Platon, toujours prêt à sacrifier l'exactitude chronologique à l'intérêt didactique et poétique.

Si nous suivons donc la chronologie indiquée par Diogène Laërce, en négligeant le témoignage de Platon, nous pouvons rétablir facilement les principales dates de la vie de Parménide et les

Platon entre Socrate et les philosophes éléates? Comment prouver que lui-même et ses lecteurs fussent tellement versés dans la chronologie de Parménide que ses indications, fussent-elles inventées, dussent leur paraître inadmissibles? Enfin, pourquoi l'écrivain aurait-il hésité à nous représenter Parménide comme plus jeune qu'il n'était en réalité, quand, dans un cas tout à fait analogue (*Timée*, 20 e et sq.), avec la même apparence d'exactitude historique, il retranche à Solon une vingtaine d'années au moins? En admettant que Parménide ne se soit jamais rencontré avec Socrate, et même qu'il ne soit jamais allé à Athènes (ce qui est pour nous une question insoluble), les motifs poétiques suffisent parfaitement à rendre raison du procédé de Platon. Pour s'expliquer sur le rapport de la philosophie éléatique avec son propre système, Platon devait admettre un contact personnel de Socrate avec les maîtres éléates, et surtout avec le chef de l'école. Cette supposition une fois faite, le reste allait de soi. »

Tel est aussi l'avis de M. Cousin, qui, plaçant la naissance de Parménide entre la LXIe et la LXIIe olympiade, le fait venir à Athènes à l'âge de soixante-cinq ans, à l'époque environ de la naissance de Socrate, ce qui ôte tout fondement au récit de Platon. On s'étonne seulement que, rejetant le témoignage du philosophe sur tous les autres points, il l'accepte lorsqu'il fixe l'âge auquel Parménide fit le voyage d'Athènes. Il semble même que M. Cousin n'ait pas le droit de s'autoriser ici du texte de Platon, puisque, changeant la date du voyage de Parménide à Athènes, il change par là même l'âge de Parménide suivant Platon.

confirmer par les autres renseignements que nous trouvons sur le sujet.

Parménide, dans la force de son génie vers la LXIXe olympiade, c'est-à-dire entre 500 ou 504, est né à Élée, peu de temps après la fondation de cette colonie, vers la LXIe ou la LXIIe olympiade. Il y a suivi, dans sa jeunesse, les leçons de Xénophane vieux. Vers l'âge de trente ans, il a pu parler devant Anaximène. Dans les dernières années de sa vie, il a fait un voyage à Athènes, et est mort vers le milieu du cinquième siècle, assez tard pour compter Empédocle[1] au nombre de ses élèves.

1. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 55, 56.

II

PHILOSOPHIE DE PARMÉNIDE

I. — ANTÉCÉDENTS DE LA DOCTRINE

Cette discussion chronologique, tout ingrate qu'elle est, n'aura peut-être pas été inutile pour éclaircir le sujet que nous comptons traiter ici. Il est de la dernière importance, surtout en philosophie, de déterminer aussi exactement que possible l'époque à laquelle ont vécu les personnages dont on s'occupe. Tous les systèmes exercent les uns sur les autres une action réciproque et s'engendrent naturellement, non peut-être, comme on l'a cru, d'après des lois fixes et rationnelles, mais au moins suivant des circonstances accidentelles au nombre desquelles il faut placer en première ligne l'influence personnelle des penseurs qui se succèdent ou se combattent.

On risquerait donc fort d'altérer le véritable sens de la pensée de Parménide, si l'on ne savait qu'il vient dans l'ordre chronologique immédiatement après Xénophane et juste au même temps qu'Héraclite[1].

Sans Xénophane, Parménide n'eût peut-être jamais conçu l'idée pure de l'Unité; sans Héraclite, il n'eût peut-être jamais donné à cette conception toute la simplicité systématique qu'elle comportait.

Les deux théories de l'Être, dans Parménide et dans Héraclite, peuvent en effet être considérées comme les développements inverses des deux contraires que renfermait la pensée du premier Éléate. Toutes deux sont nées du divorce fécond de l'unité concrète. Chacune d'elles s'est affirmée en luttant contre l'autre. Les deux courants qu'on avait pu croire un instant réunis se séparent en elles avec plus de force, comme il arrive chaque fois que la guerre reprend après une trêve. Aussi ne peut-on étudier les idées de Parménide en elles-mêmes et indépendamment des actions qui en ont modifié le cours. Il nous faudra, pour les bien connaître, les considérer en opposition avec celles d'Héraclite

1. Héraclite florissait en 504. Voy. ZELLER, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 99 et sq.

qui s'y rattachent étroitement par leur contraste même.

Nous avons vu ce qu'était devenue la conception de l'Unité dans le système de Xénophane : le formalisme pythagoricien s'était changé en un naturalisme dans lequel l'idée religieuse avait encore contribué à introduire le mouvement et la vie. Mais peut-être pourrait-on trouver que le premier Éléate est allé trop loin dans la réaction contre la logique abstraite, et qu'il semble ramener, avec la réalité de l'Être, la physique ionienne contre laquelle son système est au fond une protestation. Et puis Xénophane, poète avant tout, n'avait pas analysé avec toute la profondeur que demandait un pareil sujet, les idées de l'Être et de l'Un. Peut-être valait-il mieux renoncer à une conciliation chimérique, et, sans laisser échapper l'Être, chercher par une dialectique plus savante à tirer des mêmes prémisses une autre conclusion qui permît de rompre définitivement avec la Multiplicité ionienne. Ce fut vraisemblablement le but que se proposa Parménide. Conserver les conquêtes du Maître, et, s'il se pouvait, les accommoder avec la rigueur de Pythagore; achever le système ébauché et donner au panthéisme sa forme absolue, sans sacrifier à l'Unité ni la Pensée ni l'Être, mais en

identifiant au contraire ces trois termes : c'était à la fois l'entreprise d'un disciple et d'un créateur. Parménide n'a point inventé les principes sur lesquels il s'appuie, mais sa méthode lui appartient tout entière; la théorie de l'Unité existait avant lui, mais la dialectique est son œuvre.

---

2. — HÉRACLITE ET LE SYSTÈME DE LA MULTIPLICITÉ

A l'époque où Parménide, sortant de l'école de Xénophane, commençait à penser par lui-même, la théorie de la Multiplicité venait de trouver en Asie son plus profond interprète[1].

Héraclite d'Éphèse avait repris hardiment l'idée ionienne et l'avait transformée. Les autres physiciens, comme Thalès, Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, s'étaient représenté l'Être sous la forme d'une matière infinie dont les combinaisons formaient la multitude des objets réels. La transformation et l'enchaînement rhythmique des compositions et des décompositions successives, telle était nécessairement la loi qu'ils avaient dû concevoir pour cette matière unique, source de

1. Sur Héraclite, sa biographie et sa doctrine, voyez ZELLER, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 99 et sq.; — LASSALLE, *Philosophie d'Héraclite;* — DAURIAC, *Thèse latine sur Héraclite*, etc., etc. Pour la chronologie, nous adoptons entièrement les conclusions de M. Zeller, que nous jugeons inutile de reproduire ici. Du reste, dans cette étude sur la philosophie d'Héraclite, qui ne doit nous occuper qu'incidemment, nous n'avons pas la prétention de faire œuvre originale, mais simplement de donner un aperçu de son système, en opposition avec celui de Parménide et pour mieux faire comprendre ce dernier.

toute diversité. Mais ils laissaient subsister sous cette variété apparente une unité réelle, et l'on pouvait leur objecter que, moins conséquents que les Pythagoriciens, ils perdaient les avantages du système de l'Unité, sans acquérir ceux du système de la Multiplicité absolue. Héraclite vit le défaut de la théorie ionienne ; il comprit que la substance rendait impossible la division réelle de l'Être, et, pour en finir avec l'idée de l'Un, il supprima la substance. Ce qui jusque-là n'avait été qu'une forme de l'activité de l'Être, la transformation, « le devenir », comme disaient les Grecs, lui apparaît comme la réalité tout entière. La loi fatale de l'évolution domine le monde et le constitue. Rien *n'est*, à proprement parler; tout *devient*, tout coule, ou plutôt il n'y a rien que le Flux et le Changement.

Il faut que l'Être soit un, disait Xénophane ; car ce qui serait supposé distinct de l'Être ne serait pas. Ce raisonnement était juste tant qu'on admettait l'existence d'un *substratum* quelconque servant de support à des modifications multiples ; mais l'argument tombe dans le vide, si l'on rejette cette idée.

Dès lors il n'y a plus qu'une succession de phénomènes, régie par la loi fatale de l'évolution. L'idée fondamentale de la philosophie italique est

l'idée de l'Être et de la permanence; Héraclite ne voit dans l'Être qu'une dérivation et une apparence. Ainsi qu'Hegel avec lequel il a plus d'un point de ressemblance, il regarde l'Être et le non-Être comme deux moments du Possible. L'Idée est antérieure à l'existence, car l'existence n'est que la réalisation d'une idée. Comme, d'autre part, l'existence est sujette à des temps d'arrêt, et que l'Idée persiste même pendant ces éclipses, comment ne pas réduire l'Être à un fait accidentel, à une forme passagère de la loi qui déroule tout le possible dans le tourbillon d'un éternel devenir?

Les Éléates voient dans l'Être la nécessité même; Héraclite y voit au contraire la contingence absolue, car l'Être nous est révélé par la sensation, qui est la rencontre fortuite d'un phénomène avec son contraire, du sentant avec le sensible; l'évolution emporte bientôt les deux termes loin l'un de l'autre; la perception disparaît, et l'Être avec elle. Héraclite le premier a songé à adapter sa physique à sa métaphysique, non par une suite de raisonnements et avec une conscience réfléchie, mais par un élan de son imagination toute disposée à se représenter par un symbole, la loi universelle du changement.

Pour lui, le « feu » n'est pas une substance

immuable qui a servi à former les autres choses. Il exprime par ce moyen le fond éternel de vie[1] qui se retrouve partout dans la nature à travers les changements successifs. Nous devons donc nous garder de suivre l'opinion d'Énésidème[2], qui, par une fausse interprétation de la pensée d'Héraclite, veut que dans son système tout procède de l'air chaud comme d'une substance première. Une pareille interprétation est à priori incompatible avec la philosophie d'Héraclite. Il serait du reste aussi inexact de croire avec Lasalle[3] que, quand Héraclite parle du feu, il ne pense qu'à « l'idée du devenir, comme telle » à « l'idée du *processus* de l'Être et du non-Être ». Rien, en effet, dans l'œuvre d'Héraclite, ni dans les textes des anciens qui s'y rapportent, ne nous autorise à penser que par le feu il ait voulu désigner un principe immatériel différent en essence du feu matériel. Le feu, selon lui, ne doit être regardé ni comme un des éléments premiers des physiciens antérieurs, ni comme une abstraction métaphysique. C'est un

1. Cf. Simplicius, *Physique*, 8 *a* et 6 *a*, et Aristote, *De anima*, I, 2, 405 *a*, 25, etc.

2. Sextus Empiricus, *Adv. mathem.*, X, 233; IX, 360.

3. Lassalle, *Die Philosophie Heracleitos des Dunkeln*, I, 361; II, 7, 10, 18, 30, 75, et *passim*.—Cf. Zeller, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 114 et sq.

principe matériel constituant l'*essence* de tous les éléments, et servant à faire comprendre le changement incessant des phénomènes.

De cette confusion voulue entre la physique et la métaphysique vient l'unité et l'homogénéité du système. Elle frappe dans l'œuvre d'Héraclite, surtout si l'on songe à la peine qu'on éprouve à concilier ces deux parties dans tous les systèmes anciens.

Le monde d'Héraclite est le produit de la raréfaction du feu, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, du ralentissement des phénomènes.

Au plus haut de l'éther réside la Loi même du changement, qui est identique au mouvement absolu, et les retentissements de cet axiome éternellement prononcé retombent comme par cascades, et vont, s'affaiblissant toujours, s'abîmer dans les profondeurs de l'espace, où le mouvement et avec lui la réalité finissent par s'évanouir. Si l'on se place comme à la cime des choses, le mouvement du devenir est si intense et si rapide, que les formes idéales n'ont que le temps de se croiser dans leur course, sans jamais se réunir, sans jamais amener cette adaptation momentanée des phénomènes qui constitue l'Être. L'Être se confondant avec la relation, l'absolu n'est point. On ne peut cependant dire que l'absolu soit le néant, car le néant

n'est que la négation de l'Être, et ne renferme aucune idée positive. L'absolu est au-dessus de l'Être et du Néant ; c'est le mouvement absolu, c'est le développement immédiat et actuel de tous les modes du possible. Mais, à mesure qu'on s'éloigne de la source et qu'on descend l'échelle de la réalité, on trouve, à chaque degré, que le mouvement diminue.

Les phénomènes adhèrent de plus en plus les uns aux autres ; leurs rencontres sont moins fréquentes et plus longues ; le domaine de la relation s'étend; l'Être apparaît de plus en plus. Une identité mensongère remplace le changement, cause de toute réalité. Le mouvement subsiste encore dans les êtres supérieurs; mais plus on descend la série, plus il s'affaiblit, plus l'inertie gagne du terrain : l'homme a encore du feu en lui, l'animal en a moins, la plante moins encore, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive au minéral qui semble l'union d'un groupe de phénomènes éternellement rivés les uns aux autres, dernier terme du réel, qui ne serait pas même possible s'il ne renfermait encore en lui quelques traces du mouvement sans lequel il n'y a ni développement ni existence.

On retrouvera plus tard cette conception dans le Néoplatonisme, qui représente le monde comme

une déchéance de Dieu. Si l'on faisait abstraction de l'idée morale, on pourrait presque appliquer au Dieu d'Héraclite ce que saint Paul disait du Dieu de l'Écriture : « *Semetipsum exinanivit.* »

Mais pour que la loi de l'évolution ne soit pas une forme vide, il faut supposer, sinon une substance, du moins une phénoménalité qu'elle régisse. Si, comme le dit Héraclite, il n'est point nécessaire de prêter une matière au mouvement, au moins faut-il que les formes du devenir soient sujettes à quelque détermination, sans quoi elles ne différeraient point les unes des autres, et le *devenir* n'aurait point lieu. Quel est donc l'élément dernier, quelle est la loi de cette union de phénomènes qui constitue l'Être? Ce qu'Héraclite appelle phénomène n'est autre chose qu'une des formes du possible, ou, en d'autres termes, l'idée, la catégorie logique, abstraite, comme dans Hegel, si elle reste réduite à elle-même.

Héraclite n'exprime pas clairement sa pensée, et nous ne devons pas trop nous étonner, si nous éprouvons quelque peine à le comprendre. L'antiquité l'avait surnommé l'obscur, σκοτεινός[1].

1. ARISTOTE, Περὶ κοσμοῦ, cap. V, 396 *b*, 20 : Ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ. — CICÉRON, *De fin. bon. et*

Lucrèce[1] prétend même qu'il doit à cette obscurité une partie de sa gloire. Ce qui paraît certain, c'est que la seule interprétation plausible de son système consiste à lui prêter un idéalisme réalisé sous la forme du *devenir*, et dominé par la loi de l'évolution.

Si l'on veut se faire une idée de la genèse de l'Être dans Héraclite, on verra combien sa pensée se rapproche encore de celle d'Hegel. Héraclite professe que l'Être est formé par la synthèse des contradictoires. Et, en effet, qui dit Être dit relation. Cette relation ne peut s'établir qu'entre des termes différents, c'est-à-dire, au fond, entre des contraires. Tant que les modes idéaux restent distincts entre eux, ils restent par là même abstraits. C'est seulement lorsque le *même* s'unit à l'*autre* qu'ils deviennent concrets. Prenons un exemple de Platon qui, disciple de l'*héraclitéen*[2] Cratyle, lui avait emprunté toute la théorie du devenir : La grandeur en soi existe idéalement,

mal., II, 15 : Heraclitus cognomine qui σκοτεινός perhibetur. — Cf. SÉNÈQUE, *Epit.*, 12, 7. — TITE LIVE, *Hist.*, XXIII, 39, 3.

1. LUCRÈCE, *De nat. rerum*, I, 639 :

Heraclitus.....
Clarus ob obscuram linguam magis inter inanis,
Quamde gravis inter Graios, qui vera requirunt.

2. Ὁ Ἡρακλειτεύων. (PROCLUS, *Comment. sur le Cratyle*, XI, p. 4.)

de même que la petitesse en soi. Mais aucun objet matériellement existant ne peut se confondre ni avec l'un ni avec l'autre. C'est de l'union de ces deux contradictoires que naîtra l'étendue. Conception profonde et originale, qui révèle un génie métaphysique de premier ordre. Héraclite s'est aperçu qu'il n'y a point, dans la nature, d'existence absolue; que toute qualité existe dans un objet concret, à condition d'être en partie niée; que l'idée d'un attribut complet dans sa détermination est une entité logique, non susceptible d'être réalisée dans la catégorie de l'Être. Il n'y a dans le monde ni lumière pure ni ténèbres pures. Ce sont des abstraits : il y a la lumière concrète qui est un mélange d'ombre et de clarté.

On voit dès à présent comment Héraclite se représente la formation des choses par l'évolution. Les idées sont emportées comme dans un tourbillon par le mouvement du devenir. Chaque fois que le développement des modes du possible amène la rencontre des deux contradictoires, ils se contre-balancent, se nient pour ainsi dire l'un l'autre, et c'est cette sorte de combat[1] qui donne naissance à un rapport moyen où ils se mesurent

1. Πόλεμος πάντων πατήρ.

pour un instant. C'est une sorte de combinaison des idées, de μίξις εἰδῶν, qui permet la production de la sensation, c'est-à-dire l'apparition de l'Être. L'existence est un arrêt de mouvement; mais il faut se hâter de dire que cet arrêt n'a rien de continu et ne peut être considéré comme un point dans la durée; car la conjonction de certains modes est aussitôt remplacée par la conjonction de certains autres, et les deux éléments ne se réunissent que pour se dissocier au bout d'un instant. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette succession infinie de productions et de destructions que commande la loi de l'évolution. Le monde d'Héraclite est une chaîne à demi vivante dont chaque anneau meurt et renaît tour à tour, selon que les particules dont il est composé convergent et s'emprisonnent dans la forme de l'Être ou que, rentrant dans l'absolu de leur nature, elles se séparent et se perdent dans l'essence indéterminée.

De tout temps on a cru réduire Héraclite à l'absurde en lui reprochant de nier le principe de contradiction. Il semble en effet prêter le flanc à cette accusation par la précision avec laquelle il affirme l'identité des contradictoires. Mais il faut considérer qu'il ne s'agit pas de l'identité logique,

et que la pensée du philosophe est simplement celle-ci : Dans le monde de la relation, c'est-à-dire dans celui de l'Être, aucun caractère des choses n'existe dans son intégrité ; tout contraire participe de son contraire. De là à dire qu'il se résout en ce contraire et se confond en un certain sens avec lui, il n'y a qu'un pas, et Héraclite l'a franchi.

Un mode ne se pose jamais tout seul, et il a besoin du mode opposé pour se réaliser : ne peut-on pas dire que ces deux modes s'identifient dans le concret? Cela reviendrait à poser la thèse et l'antithèse comme des abstraits, et à placer toute réalité dans la synthèse qui les concilie.

Aristote semble avoir entrevu que le fond de la pensée d'Héraclite n'est pas l'affirmation paradoxale d'une contradiction. Il le cite souvent sans lui imputer jamais d'une manière bien catégorique la thèse qu'il réfute : « On dit que c'était là l'opinion d'Héraclite[1]. » « En l'interrogeant, on l'eût bientôt réduit à accorder qu'il est impossible que les affirmations opposées soient vraies en même temps et sous le même rapport[2]. »

Il nous semble en effet qu'Héraclite n'eût point

1. Aristote, *Métaph.*, III, 3, 1005 *b*, 25.
2. *Ibid.*, X, 5, 1062 *a*, 32.

refusé d'accorder cette proposition, pourvu qu'elle fût bien comprise. Quant à la contradiction que relève Aristote dans cette théorie de l'Être[1], elle tient à la forme même que l'affirmation impose à la pensée. Un jugement sur l'essence ne peut s'énoncer qu'avec l'aide du verbe *être*, qui est pris dans un sens tout logique, et dans ce cas n'implique nullement la réalité concrète de l'objet affirmé. On pourrait dans cette espèce de jugement remplacer le verbe *est* par le signe mathématique = (égale), qui indique simplement la convenance hypothétique ou postulée de deux idées.

Mais l'emploi du même verbe pour désigner deux rapports différents, — un rapport d'attributs et un rapport d'existence substantielle, — amène une sorte d'amphibologie dans les termes. Quand on dit que « la grandeur *est* le contraire de la petitesse », on exprime une relation qui n'a rien de commun avec celle qu'on exprime en disant : « La grandeur absolue n'*est* pas. » Il faut joindre cette confusion introduite par le langage aux causes qui ont pu amener notre philosophe à la négation apparente du principe d'identité : chaque

1. ARISTOTE, *Métaph.*, III, 3, 1005 *b*, 23 : Ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι... .

chose *est* et n'*est pas ;* elle *est* en soi et d'une manière idéale, c'est-à-dire qu'elle *est réelle* comme mode pur du possible; mais elle n'*existe* pas dans l'Être, qui répugne à l'absolu.

« La pensée d'Héraclite (suivant Aristote), quand il dit que tout est et n'est pas, semble être que tout est vrai[1]. » C'est en effet une conséquence légitime du système ; le jugement se confondant avec la sensation elle-même, et la sensation provenant d'une rencontre entre deux formes du possible. Mais Aristote n'ajoute pas que la conjonction des deux formes ne dure qu'un instant insaisissable, que le rapport qui en résulte n'a rien d'absolu, tandis que le jugement est absolu de sa nature : aussi s'ensuit-il que tout est faux en même temps que vrai.

Le système d'Héraclite ne diffère guère, sur ce point, du système de la relativité universelle que professa plus tard Protagoras, et plus d'un sophiste s'appuiera sur la théorie du flux perpétuel pour justifier les contradictions subtiles de sa propre dialectique.

En dernière analyse, on peut résumer ainsi les

1. ARISTOTE, *Métaphys.*, III, 1012 *a*, 24 : Ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν.

principes fondamentaux du système d'Héraclite : la substance n'existe pas ; ce n'est que la relation entre deux modes logiques. Le principe d'identité est une forme imparfaite de la réalité, car il suppose dans les choses une permanence intelligible. Ce principe soutient avec le principe d'évolution le même rapport que soutient l'idée de l'Être avec celle du Devenir. C'est l'image de l'immobilité inféconde et incompréhensible, opposée au mouvement, source de toute *genèse* et de toute vie. La multiplicité absolue des modes constitue le monde où nulle place ne reste à l'unité ; car dans l'arrêt infinitésimal de la durée, dans le *punctum saliens* de l'Être, se retrouvent encore le changement et le flux, dont l'inexorable Fatalité a prononcé la loi.

---

3. — PHYSIQUE ET MÉTAPHYSIQUE DE PARMÉNIDE

Telle était la philosophie qui venait de naître en Asie Mineure et commençait à recruter de nombreux adhérents, lorsque Parménide, succédant à Xénophane, raviva l'ancienne gloire de l'école Éléate.

A vrai dire, on ne sait pas d'une manière positive si des relations directes se sont engagées entre les deux représentants des systèmes rivaux. Mais, avant tout examen, il faut reconnaître que les communications étaient si faciles et si fréquentes alors entre l'Asie Mineure et la Grande-Grèce, que les idées philosophiques durent se propager d'un pays à l'autre.

Rappelons-nous encore qu'Élée était une colonie ionienne qui n'aurait su demeurer isolée de la mère patrie, et que les philosophes éléates ne pouvaient devenir tout à fait étrangers aux doctrines des physiciens d'Ionie, parmi lesquels tous comptaient des maîtres ou des disciples.

Enfin, les deux systèmes d'Héraclite et de Parménide portent la trace évidente d'une opposition et d'une lutte. Une grande partie de leur œuvre est consacrée à la réfutation souvent violente et indignée de la théorie adverse : Parménide flétrit « ces esprits sans consistance, qui, frappés de stupeur et d'aveuglement, identifient le Néant et l'Être[1] ». Héraclite, avec une ironie sombre, raille ces érudits de pauvre génie qui bornent leur mesquine ambition à reprendre l'idée d'un autre, et se vante de ne devoir qu'à lui-même ses principes et ses spéculations[2].

C'est dans cette opposition que nous verrons apparaître le plus clairement la pensée de Parménide.

Tandis qu'Héraclite nie la substance et voit dans l'Être une simple relation, le rapprochement contingent de deux modes du possible, Parménide pose en principe l'essence absolue de l'Être et son absolue nécessité. « L'Être est et ne peut pas ne pas être[3]. — On ne peut dire ni penser que l'Être n'est pas[4]. »

1. Parmen. *reliq.*, édit. Karsten, v. 49, 50.
2. Héraclite *ap.* Sext. Empir., *Adv. mathem.*, VII, 126.
3. Parmen. *reliq.*, édit. Karsten, v. 35.
4 *Ibid.*, v. 63, 64. Cf. v. 39, 40.

Il faut avouer que cette affirmation de la nécessité de l'Être n'a rien de logiquement rigoureux. Si l'on prétend la justifier en disant que, dans Parménide, le possible ne se distingue pas de l'Être, nous objecterons que, dans la réalité, le néant, au moins partiel, est possible, et que cette remarque empêche d'identifier absolument les deux termes. La déduction ne peut pas davantage établir la nécessité de l'Être; car si l'Être est nécessaire, il n'y a rien qui ne *doive pas être*, puisque tout ce qui *est* a *dû être* pour *être*. Donc le caractère de l'*Être* se confond avec celui du *devoir être*, et l'on n'ajoute rien en supposant la nécessité. L'idée de nécessité ne peut ici servir d'attribut, puisqu'elle n'est autre chose que la traduction d'un fait, de l'Être. Elle se réduit à un jugement à posteriori de l'intelligence qui ne conçoit pas que l'Être puisse ne pas être, c'est-à-dire, en somme, à une constatation expérimentale ou à un postulat. Il est évident que l'Être, étant ce qu'il est, ne peut pas maintenant ne pas être; mais rien ne prouve que cela n'a pas été possible dans un moment logique antérieur à son apparition, ni surtout qu'une telle supposition soit métaphysiquement inintelligible.

L'Être eût pu n'exister qu'en essence : aucune nécessité intérieure ne le forçait à se réaliser. Cette

proposition : « L'Être est » n'exprime pas, comme il semble à première vue, un rapport purement analytique qui serait vrai à priori et qui ainsi pourrait être posé comme nécessaire, mais bien un rapport synthétique où l'*idée* de l'existence est rapprochée du *fait* de l'existence, et où l'identité actuelle et contingente de ces deux termes est affirmée par le verbe.

Quoi qu'on puisse penser de la valeur de la théorie éléatique sur ce point, il n'en reste pas moins acquis que l'Être est présenté par Parménide comme tenant de sa propre nature sa forme et sa substance, et comme ne pouvant émaner d'une autre source que de lui-même. D'où il suit que la substance est absolue, et qu'elle répugne à toute idée d'une succession phénoménale dont elle ne serait que le résumé. Sans la substance, sans l'Être, il ne saurait y avoir rien de réel, et le phénomène, n'étant que le mode d'action de l'Être, ne serait pas intelligible si, par abstraction, on le détachait de l'Être.

Toutes ces théories sont impliquées dans le système de Xénophane; mais le fondateur de l'Éléatisme n'a pu se rendre un compte aussi exact de ses idées et de leurs conséquences que l'a fait Parménide, forcé de réagir énergiquement contre

une doctrine qui détruisait à jamais la sienne, si on la laissait s'établir.

L'Être étant posé comme absolu, Parménide ne peut lui conserver les attributs physiques que lui avait laissés Xénophane. Il lui enlève jusqu'à la personnalité; l'être n'est plus qu'une substance sans borne, affranchie de toute forme et de toute limite, même de l'individualité. La personne en effet, comme l'a montré Aristote, est une sorte de matière où l'action puise sa réalité et où une partie de l'Être reste en puissance. La théorie de l'Être absolu ne peut admettre que l'acte pur, sans *substratum* distinct de l'acte; l'Être vrai n'est pas la personne, c'est l'acte présent de la personne; le reste est une possibilité de changement, c'est-à-dire une trace du manque de l'Être.

Les attributs de l'Être sont purement métaphysiques; ce sont moins des attributs que les conditions de l'existence absolue. Immortel et incréé, l'Être persiste éternellement dans son indivisible identité. Il n'a besoin que de lui-même pour exister, et rien ne peut restreindre l'absolu de son essence. Ces caractères de l'Être ne sont pas des qualités qui viendraient s'ajouter en surcroît à son existence, ce sont des « points de vue » abstraits de son existence. Si l'Être ne

possédait tous ces attributs, il ne pourrait pas être.

L'identité, l'éternité, l'immensité sont donc les formes sous lesquelles l'Être se manifeste relativement à notre intelligence. Si, en effet, Parménide débarrasse l'Être de la matière qui le chargeait et menaçait de rompre son unité, il ne le ramène point pour cela à la quantité mathématique de Pythagore. On retrouve bien en lui l'influence de la logique italique, éprise de l'essence abstraite, et il est avéré qu'il suivit les leçons des Pythagoriciens Aminias et Diochœtès[1]. Mais il n'a point failli au principe de l'Éléatisme, et sa philosophie n'est point un formalisme. Bien que renonçant à absorber toute la multiplicité dans l'unité conciliatrice, il n'a point réduit cette unité au néant ; elle n'a cessé de se confondre avec l'Être, et l'Être a gardé sa détermination absolue. Seulement, comme Parménide a rejeté loin de l'Être tous les attributs qui pourraient en compromettre l'absolue idéalité, ces déterminations ne sont plus que les modes immédiats de l'Être et ne sauraient introduire en lui la multiplicité, puisqu'ils n'ajoutent rien à sa substance. L'Être ne renfermant plus

1. Diogène Laerce, IX, 21.

aucun élément de pluralité, c'est-à-dire de matière, acquiert une homogénéité qui rend inutile un attribut qu'on lui prête ordinairement, l'infinitude.

Parménide, en effet, comme Xénophane, nie que l'Un soit l'infini, ἄπειρον, non plus à cause de l'indétermination qu'exprime cet attribut, mais parce que l'ἄπειρον, sous une apparence métaphysique, représente une forme purement physique qui s'applique aux corps et aux grandeurs et ne saurait se concilier avec l'Idée, indépendante de la quantité et de l'étendue. Or l'Unité de Parménide est l'identification de l'Idée et de l'Être, du possible et de l'existence : la pensée est la mesure de sa réalité. Ce ne sera donc pas dans une immensité indéterminée, qui est soit un pur concept, soit un vide où peuvent se réaliser des étendues matérielles, que résidera la perfection de l'Être. Il est absolu, c'est-à-dire absolument déterminé, c'est-à-dire parfait dans sa forme homogène, comme l'Un de Xénophane, πεπερασμένον[1]. Aristote[2] a compris que c'était là le sens de cette expression, et il oppose l'unité simple de Parménide à l'unité de Mélissus, dont la substance physique-

1. Cf. p. 51 et notes.
2. Aristote, *Métaph.*, I, 5. 986 *b*, 20

ment infinie semble admettre la possibilité de la division, en la fuyant. En effet, c'est une preuve que la substance dont on compose l'Être serait en elle-même susceptible d'être réduite en parties, que de lui prêter l'infinitude. Or ce n'est là, après tout, qu'un remède contre cette division, regardée comme possible, si un attribut spécial ne la rend pas contradictoire en étendant la substance au delà de toutes limites. C'est ce qu'on est obligé de faire pour la matière; mais la pensée est de sa nature absolument indivisible et n'est, à proprement parler, ni finie ni infinie. Ce dernier terme n'exprimerait que la négation superflue d'un attribut auquel la pensée répugne par essence. On peut même dire que la pensée, ayant son objet et sa forme propre, est *finie*, πεπερασμένον, pourvu qu'on entende par ce mot non pas une limite, ce qui n'offrirait aucun sens, mais une condition nécessaire à l'existence de la pensée, la détermination.

L'Être se trouve également en dehors du temps par l'essence immatérielle de sa nature. Le temps, en effet, n'est autre chose que la succession dans les phénomènes. Or l'Être échappe absolument à la succession. L'argument par lequel Xénophane prouve que rien ne peut ni se produire ni périr

a gardé toute sa valeur pour Parménide, qui insiste à diverses reprises sur l'absolue simplicité et sur l'homogénéité de l'Être[1].

C'est surtout sur ce point qu'on voit s'engager la lutte entre l'Éléatisme et la philosophie fuyante du *devenir*. Parménide ne se contente pas d'exposer, il réfute; il accumule les arguments, et les présente avec une vivacité où l'on sent l'attaque[2]. « Plus d'une raison nous prouve que l'Être n'est point né, et qu'il ne périra point, mais qu'il est un, homogène, immobile et éternel; il n'a point été et ne sera point, car il est tout en même temps, sans division ni relâche. De quelle matière sortirait-il? Quelle serait la raison de sa production? Vous ne pouvez ni penser ni dire que quoi que ce soit sorte du néant: je vous en défie! Car vous ne pouvez ni penser ni dire que le néant soit. D'où viendrait ce *quelque chose* qui se produirait? Quelle force l'aurait, pour ainsi dire, éveillé, plutôt aujourd'hui que demain, pour le faire sortir du néant? Concluons donc qu'il faut que tout soit à la fois, ou qu'il n'y ait rien. Jamais la justice ne relâche assez ses chaînes fatales pour permettre la naissance ou la mort. »

1. PARMEN., v. 76 et sq., 89, etc.
2. *Ibid.*, v. 58-70.

Il ne conçoit pas cette phénoménalité, qui n'est la manifestation d'aucune force réelle, et qui émerge sans cesse du néant pour traverser l'Être et retomber dans le vide. Il ramène la question à celle-ci : ce qui est, est quelque chose; ce qui n'est pas, n'est rien. Il lui semble absurde qu'on sorte de ce principe. Le phénomène et le mode ne sont rien, ou sont de l'Être. Le possible n'est pour lui que la manière abstraite de concevoir l'Être, et il ne saurait y avoir de distinction réelle entre ces deux termes. Si l'Être n'avait pas toujours été, il n'aurait jamais pu naître; si une seule de ses déterminations était restée dans le néant, elle y serait enfouie pour l'éternité, ou plutôt elle n'eût jamais été conçue, c'est-à-dire possible, car le possible n'est qu'une conception, et il n'y a conception que de l'Être. Aussi l'Être est-il dans un perpétuel présent tout ce qu'il peut être :

> Οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἓν ξυνεχές[1].....

Les modes sont, ou des manières d'être qui ne sont pas intelligibles si l'Être est supprimé, ou

1. Parmen., v. 60.

des conceptions de ce que pourrait être l'Être s'il était, conceptions qui impliquent l'idée de l'Être, laquelle, suivant Parménide, n'est autre chose que l'Être lui-même.

L'Être est donc absolument immobile, et l'idée de l'Être ne saurait se concilier avec l'idée de la naissance et de la destruction, ni même avec celle de la modification et du mouvement. L'opinion contraire vient d'une erreur qui consiste à regarder le Possible comme distinct du Réel, la Pensée comme séparée de l'Être. Il faut être aveugle pour ne pas voir que les deux termes de la connaissance se confondent nécessairement l'un dans l'autre. Il n'y a pas de pensée sans objet ; or l'objet ne peut être que l'Être, car autrement la pensée serait la pensée du néant, c'est-à-dire ne serait pas. Mais l'Être est un et identique : donc l'Être est toujours pensé tout entier.

Quel sera maintenant le sujet de la pensée? Ce ne sera pas le néant, qui n'est rien. Ce sera donc l'Être lui-même.

Mais ne peut-on pas admettre que l'Être existe sans la pensée? L'Être étant débarrassé de tous ses attributs physiques, il ne semble pas lui rester d'autre moyen de manifestation que la pensée. Une substance qui resterait inconnue à elle-

même n'existerait réellement pas. Remarquons d'ailleurs que l'Être, pour Parménide, n'est pas une entité métaphysique, mais qu'au fond il ne se distingue pas de l'action, et qu'il n'y a point d'action vraie sans conscience, disons mieux, sans pensée. C'est dans cette manifestation active et réflexe — double au point de vue abstrait, simple en réalité — que consiste l'existence. L'Être est ainsi conçu comme une conscience identique et immuable, éternellement présente à elle-même dans l'épanouissement simultané de tous ses modes réalisés par la pensée.

Combien cette conception est supérieure à celle de Xénophane, qui flotte encore indécis entre l'idéalisme pythagoricien et le naturalisme ionien ! C'est le dernier pas de la théorie de l'Unité et le dernier degré de son développement.

Parménide a renoncé à faire pénétrer dans l'Être le multiple, qui est un élément de négation, et qui tend à la division absolue, au morcellement infini dont Héraclite a donné la théorie. Il se confine dans la métaphysique pure, et, dans ce domaine où l'on n'avait encore su que faire le vide, ou introduire la matière, il concilie les deux termes de toute métaphysique, le Possible et l'Être, l'Idée et l'Existence, dans l'unité réelle de

la conscience, c'est-à-dire de la pensée qui se prend elle-même pour objet : νόησις νοήσεως.

Voilà donc le principe de substance établi, et l'unité absolue de l'essence et de l'Être démontrée. La première thèse d'Héraclite se trouve réfutée du même coup et par les mêmes arguments que la doctrine de l'Unité se trouve consolidée.

Mais ne reste-t-il pas une dernière difficulté à résoudre, un dernier pas à franchir pour mettre l'Être à l'abri du devenir, et l'absolu en dehors de l'évolution?

S'il est vrai que le fond de toute chose soit la contradiction, que tout attribut réel nous apparaisse comme lié à son contraire dans un rapport qui les nie partiellement l'un et l'autre, comment prétendra-t-on conserver encore l'identité universelle? N'en sera-t-on pas réduit, si l'on continue à regarder comme démontré que la substance existe, à voir dans l'Être la conjonction — nécessaire, si l'on veut, mais en tout cas dérivée — de deux formes du Possible? Dès lors le Possible se distinguera de l'Être, puisque l'Être ne sera que la relation de deux modes. On aura beau dire que l'Être a toujours été, et qu'il n'a pu sortir du néant, il restera constant que logiquement le

Possible précède l'Être, puisqu'il le compose ; que, si l'on persiste à confondre les deux termes, on se trouvera contraint d'admettre que l'Être se détermine contradictoirement, c'est-à-dire qu'il renferme un ennemi en lui, que son sein est le théâtre d'une lutte, et qu'il faut en revenir à l'hypothèse dualiste.

Telles sont les difficultés que l'esprit pénétrant et subtil de Parménide ne peut manquer d'avoir entrevues : c'est contre l'argument qu'on en pourrait tirer qu'est dirigée sa théorie du Néant.

La contradiction embarrasse le partisan de l'Unité absolue. Il ne peut la nier directement ni la rejeter à priori dans le domaine de l'apparence. On lui reprocherait de faire trop bon marché des obstacles que rencontre son système. Que fait-il alors ? Il réduit la contradiction à la négation qui la constitue, et déclare que l'esprit ne peut pas concevoir le Néant, objet de la négation. Que le Néant n'existe pas objectivement, cela ressort de sa définition même ; mais qu'il n'existe pas à l'état de conception subjective de l'esprit, c'est ce qu'il faut démontrer. Parménide se contente pour cela de rappeler que toute pensée a son objet, et que l'objet, dans ce cas particulier, n'étant rien, il ne saurait y avoir pensée. A cela on objectera que

le Néant peut n'être qu'un rapport entre deux termes, et qu'un rapport étant une pure conception, l'objet de la pensée n'a pas besoin d'exister actuellement pour qu'il y ait pensée. Mais Parménide peut répondre que, l'Être étant un et identique, il ne saurait y avoir distinction réelle, ni par conséquent rapport entre deux termes; que du reste, un rapport ne pourrait exister qu'entre deux termes positifs, ou entre un terme positif et un négatif. Dans le second cas, l'existence du Néant est présupposée; dans le premier, on ne peut tirer un rapport négatif de deux termes positifs.

C'est cette dernière assertion qu'il faut examiner, car on ne doit accorder aucune valeur à l'argument qui se fonde sur l'identité universelle, théorie qui est justement à établir. Est-il vrai qu'on ne puisse extraire un élément négatif du rapport de deux termes positifs? La négation n'est peut-être pas une idée qui se suffise à elle-même, et peut-être se résout-elle dans une idée supérieure qui l'explique. Supposons que l'on compare deux idées différentes, mais qui ne s'excluent point l'une l'autre : par exemple, la grandeur et la bonté. Ce ne sont point des contradictions, et aucune de ces deux idées ne renferme en elle-

même la négation que nous cherchons. Essayons d'établir entre elles un lien nécessaire soit d'identité, soit de causalité. Nous comprendrons aussitôt que la nature des deux termes répugne à ce rapprochement, et nous verrons apparaître l'élément de la *différence*, qui paraît être le principe de la négation exprimée dans notre jugement. La négation n'est que la forme donnée par l'esprit à la différence qu'il énonce, et la contradiction n'est qu'un cas particulier de cette même différence.

Telle est la théorie de Platon qui attribuait une essence réelle au non-Être et l'identifiait avec le principe de différence, qu'il était forcé de reconnaître pour rester fidèle à son système. Mais l'introduction de la différence dans l'Être est inconciliable avec le système de Parménide, qui pose en principe l'unité et l'homogénéité absolue du Tout. On peut, il est vrai, regarder ce principe comme un postulat ; mais c'est alors entreprendre la critique du Panthéisme et attaquer le système par la base. Est-il d'ailleurs bien certain que cette réduction de la négation à la différence soit réelle? Ne peut-on pas objecter que l'élément différentiel est la division et la limite, et, en dernière analyse, la négation? En effet, c'est

parce que chaque chose n'est pas toutes choses, que la différence existe.

Notre conclusion sur ce point sera donc que, si l'on se place au point de vue logique, Parménide est dans le vrai : il s'est attaché à son principe, et déduit avec une rigueur absolue les conséquences de ses prémisses. Le principe d'identité universelle l'a amené à nier jusqu'à la conception du Néant. L'unité de la substance est parfaite. La contradiction, qui reposerait sur une négation reconnue impossible, est rejetée du sein de l'Être. Le mode est reconnu identique à l'existence, et la seconde thèse d'Héraclite est renversée comme la première.

Mais comment Parménide conciliera-t-il le système que nous venons d'examiner avec les données de la connaissance humaine? Ne sera-t-il pas contraint, par la perfection même de sa métaphysique, à rompre avec les faits? Pour avoir réduit l'Être en soi à son absolue unité, ne se verra-t-il pas impuissant à expliquer sa coexistence avec l'Être réel? Lui restera-t-il d'autre ressource que d'imaginer un abîme entre le monde métaphysique et le monde sensible, et de faire ainsi reparaître le dualisme?

Nous avons vu que Xénophane, attribuant l'in-

troduction de la multiplicité à la sensibilité humaine, n'avait pu se débarrasser d'un élément négatif superposé à l'Être, et qui fût le principe de ce formalisme. La même objection s'adresse à Parménide, qui attribue une origine semblable à la pluralité apparente. Parménide a beau traiter d'illusion le morcellement de l'Être, et d'aveuglement la distinction que nous établissons entre différents êtres, cette distinction n'en existe pas moins, et nul fait n'est sans cause.

L'hypothèse d'une illusion a permis à Parménide de conserver une physique et de faire un traité sur une idée qu'il déclarait inintelligible, la multiplicité. La seconde partie de son poème est consacrée à l'étude de « l'opinion », du témoignage des sens, de la δόξα. Le δοξαστόν est l'apparence sensible, à laquelle il ne faut accorder aucune foi.

Je ne sais comment il a pu se faire que plusieurs commentateurs crussent à l'existence réelle du δοξαστόν dans Parménide. Simplicius[1], le premier, a émis cette opinion et réfuté Alexandre d'Aphrodisias, qui s'en était simplement tenu

1. Simplicius, *In Physic.*, I, fol. 9 *a* : Εἰ δὲ ψευδεῖς πάντῃ τοὺς λόγους οἴεται,... οὐ καλῶς οἴεται.

au témoignage d'Aristote et de Théophraste. Plutarque, dans sa polémique contre Colotès[1], a suivi Simplicius et soutenu que Parménide ne supprime aucune des deux parties dont se compose la nature, le sensible et l'intelligible, mais assigne à chacun sa place. C'est à cette opinion que se rattache Karsten[2]. Cette théorie, dans laquelle Parménide a assurément peu de part, a conduit les Néoplatoniciens à en imaginer une autre dans laquelle il a moins de part encore[3]. Remarquant que Parménide applique à l'Être l'épithète de συνεχες, continu, ils en ont conclu que l'Être, tout un qu'il est, renferme en lui le principe de toute multiplicité, et, s'appuyant sur cette donnée, ils ont construit une sorte de hiérarchie des existences qui se trouve peut-être conforme à la pensée de Speusippe ou de Proclus, mais que l'Éléatisme eût certainement repoussée. Le monde de Parménide se composerait de plu-

1. Plut., *Adv. Colot.*, p. 1114, édit. Reiske, X, p. 584 : Ἔχει τι δοξαστὸν ἡ φύσις, ἔχει δὲ καὶ νοητὸν..... Ἀναιρεῖ μὲν (ὁ Παρμενίδης) οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρᾳ δὲ τὸ προσῆκον ἀποδιδοὺς, εἰς μὲν τὴν τοῦ ἑνός τε καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν · εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν.

2. Karsten, *Parmen. reliq.*, p. 143-147. — Voyez l'opinion de Philopon, citée p. 147.

3. Karsten, *ibid.*, p. 201-203.

sieurs sphères superposées où la vie habiterait à des degrés divers : au bas de la série serait la matière avec les apparences du monde sensible, τὸ αἰσθητόν ; au-dessus d'elle, les forces de la nature, les âmes et les démons; puis le monde des idées, qui n'est lui-même que l'émanation d'une sphère supérieure qui contient la cause et la raison de tout être, et concilie toutes les autres existences dans l'unité absolue de l'existence première.

Le Dieu de Parménide (car les Alexandrins l'appellent Dieu) se trouve ainsi un et multiple, ἓν καὶ πολλά[1], immobile et animé, principe de toute détermination, et parfaitement déterminé par lui-même.

Prêter cette théorie à Parménide, c'est, ou le faire revenir à la raréfaction progressive du feu dans Héraclite, ou le représenter comme un Néo-platonicien avant Platon. C'est surtout oublier l'énergie avec laquelle il répète qu'il y a deux voies: l'une est celle de l'Être, où l'on marche accompagné de la vérité et de la persuasion[2]; l'autre est celle du Néant, qui n'a point d'issue et

1. Proclus, *In Parmen.*, IV, p. 115 et sq. — Cf. *ibid.*, p. 141.
2. Parmen., v. 36.

n'en peut avoir[1], c'est celle où erre la foule ignorante et aveugle des fous et des stupides qui se fient au témoignage des sens, source de tout mensonge et de toute fausseté[2].

Le Néant, que ces hommes veulent opposer à l'Être, doit nécessairement se confondre avec la multiplicité, puisque l'Être se confond avec l'unité : ce terme négatif, qu'on l'appelle comme on voudra, ne peut être ni conçu ni exprimé[3]. Il faut le chasser de son esprit, et avec lui une illusion dont il est le principe et qui consiste à regarder comme réelles la naissance et la mort, le changement et le mouvement[4], rendus impossibles par l'indivisibilité démontrée de l'Être.

Aristote a compris qu'une si grosse inconséquence n'avait pu être commise par celui qu'on tient pour l'inventeur de la dialectique. « Parménide, dit-il[5], semble avoir eu des choses une vue plus approfondie que ses devanciers. Persuadé qu'en dehors de l'Être, le non-Être n'est rien, il admet que l'Être est nécessairement un, et qu'il

1. Parmen, v. 37.
2. *Ibid.*, v. 46-51.
3. *Ibid*, v. 40 et 72.
4. *Ibid.*, v. 81 et sq.
5. Aristote, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 27.

n'y a rien que l'Être. » Voilà donc l'unité absolue du Tout établie, et la hiérarchie des existences détruite. « Mais, ajoute Aristote[1], forcé d'expliquer les apparences, forcé d'admettre la pluralité donnée par les sens en même temps que l'unité conçue par la raison, il pose, par un jugement postérieur[2], deux autres causes, deux autres principes : le chaud et le froid, c'est-à-dire, le feu et la terre. De ces deux principes, il rapporte l'un, le chaud, à l'Être, l'autre, le froid, au non-Être. » Cette phrase renferme, sinon toute la théorie de Parménide, du moins la raison de l'erreur commise par les commentateurs qui ont cru à l'existence réelle du δοξαστόν. C'est qu'en effet Parménide a une physique dans laquelle le chaud et le froid jouent le rôle d'éléments constitutifs, et, unis par l'amour, forment des sphères graduées où, comme dans la théorie d'Héraclite, le feu diminue à mesure qu'on descend la série[3].

C'est cette partie du système qui, prise à la lettre, a conduit les Alexandrins à prêter leurs

1. Aristote, *Métaph.*, I, 5, 986 *b*, 3.

2. Nous trouvons dans le grec le mot πάλιν, pour ainsi dire, comme accessoire et par surcroît.

3. Parmen., v. 115-127.

propres idées à Parménide. Ils n'ont pas songé à l'invraisemblance d'une contradiction aussi formelle : Parménide aurait-il donc affirmé si souvent que les modes ne se distinguent point de l'Être, que l'Être est à la fois tout ce qu'il peut être, qu'il n'admet ni divisions ni combinaisons, ni oppositions, pour se tourner tout à coup contre sa propre théorie, et admettre, dans la seconde partie de son œuvre, cela même que la première a pour objet de réfuter?

A première vue, la chose doit sembler impossible, et il faut essayer de pénétrer plus avant dans sa pensée. Aristote a bien compris que Parménide n'admettait point la coexistence réelle de ces deux éléments, le chaud et le froid. Il a pensé[1] que le *froid*, ou l'*obscur*, ou le *lourd* (car tous ces termes se trouvent employés dans le même sens), représentaient simplement l'élément de négation, de limite, et que le *chaud*, le *lumineux*, le *léger*, représentaient l'Être qui anime les choses sensibles.

Dans le traité *De la génération et de la corruption*, il dit expressément[2] : « Parménide admettait

1. Aristote, *Physique*, I, 5, 188 *a*, 20.
2. *Ibid.*, *De gener. et corrupt.*, I, 3, 11, 318 *b*, 6.

deux éléments constitutifs du monde : l'Être et le Néant; c'étaient le feu et la terre. »

C'est sous un autre rapport qu'il envisage ailleurs les deux éléments. Il voit dans le feu le principe actif, la cause motrice et formelle; dans la terre, le principe passif et matériel.

Cette explication que nous trouvons dans la *Métaphysique*[1] peut paraître suffisante; elle enlève ce qu'avait de trop choquant la contradiction dans laquelle serait tombé Parménide. Mais elle laisse subsister un dualisme, celui de la matière et de la forme, ou au moins celui de la négation et de l'Être. Il nous semble qu'on en peut trouver une plus complète.

Réduisons les deux éléments à ce qu'ils ont d'essentiel, et nous trouverons que toute leur valeur réside au fond dans leur opposition. Voilà même pourquoi Parménide les caractérise d'une façon aussi imparfaite. C'est qu'en réalité il importe peu au système que ce soit le chaud et le froid, le léger et le lourd, la lumière et l'obscurité,

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 984 *b*, 5. Quant à ceux qui admettent plusieurs éléments, comme le chaud et le froid, ou le feu et la terre, ils sont plus à même d'atteindre la cause que nous cherchons : car ils attribuent au feu la puissance motrice, et à l'eau, à la terre et aux autres éléments la propriété contraire.

ou le feu et la terre, pourvu que ce soient des contraires. C'est la contradiction même qui crée les choses sensibles. Les idées ou les modes qui s'opposent sont unis par un mouvement que Parménide appelle l'Amour[1], qu'Héraclite appelait la Guerre, mais qui est le même dans les deux systèmes. Ces contraires sont si bien faits pour s'unir, que Parménide donne aux uns le nom de *mâles*, aux autres le nom de *femelles*[2]. Toutes choses s'étagent en cercles concentriques, et, comme dans Héraclite, diffèrent en ce que le feu prend plus ou moins de part à leur formation. Au centre du Tout se trouve la loi fatale et inviolable qui gouverne l'univers[3]. En un mot, la physique de Parménide se confond absolument avec celle d'Héraclite. N'est-ce donc pas là une contradiction suprême, et ne faut-il pas y voir comme une abdication de l'Unité? Non, il faut y voir au contraire le trait le plus hardi du système de Parménide, l'idée qui suffirait à faire de lui un grand philosophe, s'il n'avait d'autres droits à ce titre. Ne pouvant ni réfuter entièrement la théorie du *devenir*, dont le

1. PARMEN., v. 131

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

2. *Ibid.*, v. 129, 130.

3. *Ibid.*, v. 127.

fond est vrai, ni rejeter absolument la multiplicité qui pénètre en nous par les sens, il a audacieusement accepté tout le système d'Héraclite et l'a appliqué aux apparences sensibles. Il n'a pas eu ensuite de peine à montrer que ces apparences n'étaient qu'une illusion, et que, si l'on voulait connaître le vrai, pénétrer l'unité absolue de l'Être, c'était à l'intelligence pure qu'il fallait s'adresser. Ainsi la métaphysique d'Héraclite, devenue la physique de Parménide, perd toute sa valeur. Il était dangereux de repousser absolument le *devenir;* il était adroit de l'accepter sans réserves, de montrer l'application constante de cette loi dans le monde sensible; et, après avoir prouvé que le témoignage des sens ne peut pas atteindre la vérité, parce qu'alors l'intelligence ne servirait à rien, de rejeter le système stérilisé dans l'illusion, d'où il n'aurait jamais dû sortir.

On ne doit donc pas s'y méprendre, la cosmologie de Parménide est une physique de l'illusion; le but n'en est point dogmatique, mais plutôt critique et *propédeutique*. Celui-là parfait en soi l'unité de pensée qui réduit les objections qu'on lui oppose à servir sa propre théorie, et fait rentrer le système de l'adversaire dans un système plus large qui l'anéantit en l'absorbant.

Faut-il donc croire que Parménide a porté à son absolue perfection la théorie de l'unité de substance, et qu'il a su mettre sa métaphysique à l'abri de toute inconséquence par la fermeté de sa logique? Les œuvres humaines n'ont point cette rigueur. Parménide a donné à son Être la forme la plus simple et la plus identique qu'il ait pu concevoir; mais il n'a pas réussi à lui donner l'unité absolue. En acceptant l'illusion des sens, il a, comme Xénophane, supposé l'existence d'une puissance de négation et de mensonge; en distinguant le monde réel d'un monde d'apparences, dont on ne comprend pas la raison, il a abandonné le terrain solide et abdiqué toute prétention à la science[1]. Il a, comme dit Platon, séparé l'univers de l'univers même, ce qui n'est ni d'un ami des Muses ni d'un vrai philosophe: *τὸ πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν... ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου*[2]. Mais doit-on voir dans cette imperfection une défaillance de sa dialectique? N'est-ce pas là plutôt un vice inhérent à la doctrine de l'unité de substance? Ne se met-elle pas en contradiction ouverte non seulement avec le témoignage des

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 2, 982 *a*, 11, et *passim*.
2. PLATON, *Sophiste*, 259 d.

sens, mais encore avec celui de la conscience? Il faut renoncer hardiment aux ressources de l'expérience, quand on spécule sur l'Un et l'Être abstraits[1]. Le monde de l'à-priori est le seul refuge du Panthéisme rigoureux, qui a assez de logique pour comprendre que le naturalisme ne peut suffire.

Nous comparions plus haut Héraclite et Hegel, en remarquant que le second, à plus de vingt siècles de distance, semble continuer directement le premier, puisqu'il reprend le développement d'une idée restée comme endormie pendant ce long intervalle, la thèse de l'évolution. Nous ne pouvons nous empêcher maintenant de rapprocher Spinoza de Parménide : même mépris pour l'expérience, même amour de la pensée pure, même effort pour réduire enfin le Tout à cette unité tant rêvée. Tous deux dédaignent les esprits superficiels qui voient dans la nature une lutte incompréhensible entre des forces, réelles par l'Être qu'elles renferment et distinctes on ne sait par quel mystère. Tous deux laissent à d'autres le soin de calculer des relations et de chercher les lois de l'illusion. Ils ne peuvent se reposer que dans l'absolu.

1. Aristote, *Phys.*, 1, 2, 184 *b*, 25 : Τὸ μὲν οὖν εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον ὁ ὂν σκοπεῖν, οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν.

Tous deux veulent que leur raison, non leurs sens, soit satisfaite. Il leur faut l'unité dans sa simplicité éternelle et indissoluble, qui se confond avec la substance immobile et impérissable. Pour tous deux, la pensée est le tout de l'Être, et l'essence, la mesure de l'existence. Tous deux enfin vécurent en ascètes, et la vertu fut le premier point de leur philosophie.

III

POÉSIE DE PARMÉNIDE

Nous n'avons exposé la métaphysique de Parménide que pour mieux comprendre sa poésie. Les images ne sont que des vêtements d'idées, et toute idée ne comporte pas toute espèce d'images : telle poésie convient à telle philosophie. Et s'il est vrai que la forme n'est que la traduction spontanée et souvent inconsciente d'une réalité plus intime, la science même des apparences et des images suppose la science de l'idée qu'elles symbolisent. Si nous nous sommes laissé entraîner à critiquer l'ensemble, c'est que la pensée d'un auteur a besoin d'être retournée dans tous les sens pour apparaître dans toute sa lumière ; si nous sommes descendus dans le détail, c'est que sur plusieurs points la théorie de Parménide prête encore à des discussions et à des doutes, et que de l'interprétation qu'on en aura donnée dépend le jugement qu'on portera sur l'origine et la valeur de sa poésie.

Si, par exemple, on admet que Parménide a cru à l'existence du monde sensible, du δοξαστόν, on sera porté à voir dans sa poésie un développement naturel et légitime de ses idées. Pense-t-on, au contraire, qu'il n'y a pour le philosophe d'autre réalité que celle de l'Être un et identique, on regardera la partie mythique de son œuvre comme une inconséquence, ou au moins comme une digression hors de son système, tandis qu'on ne songera plus à s'étonner de la sécheresse et de l'aridité de la partie purement dogmatique.

Nous pouvons maintenant, puisque nous avons cherché à pénétrer au fond de la pensée de Parménide, étudier la poésie qui la traduit, et en déterminer sûrement le sens et la valeur.

La conciliation tentée par Xénophane n'était point définitive: les deux éléments qu'elle unissait plutôt qu'elle ne les conciliait se séparèrent comme nous l'avons vu, et, s'affirmant par leur opposition même, donnèrent naissance à deux systèmes où ils achevèrent de s'épurer. L'Unité resta dans l'Éléatisme, où Parménide, héritier à la fois des Pythagoriciens et de Xénophane, la rendit parfaite sans l'anéantir. Le système de la Multiplicité demeura dans l'Ionie, où il était né:

Héraclite lui donna sa forme dernière en supprimant la substance.

La marche de la poésie ne peut être indépendante de la marche des idées, dont elle n'est que l'expression concrète, et ce mouvement dans les doctrines a dû amener une déviation du courant poétique que Xénophane avait fait naître. On pourrait presque avec certitude déterminer à priori la part qu'occupe la poésie dans l'œuvre des philosophes en considérant les adaptations mystérieuses et les secrètes affinités qui relient le monde des formes au monde des pensées.

Il semble, à première vue, que le système de l'Unité pure ne soit point favorable à la forme poétique. L'unité est un produit de la pensée, un terme général, c'est l'*abstrait*. Nous imaginons bien par un effort de notre esprit une substance fictive qui, n'ayant d'autre détermination que la nudité de son essence, est un mot pompeux pour couvrir le néant. Nous arrivons par un artifice à réunir tous les objets épars dans le mensonge d'une synthèse. Mais la poésie, avide de réel, ne peut se contenter des froides abstractions d'un système éternellement immobile. Il lui faut au moins des images et des symboles. Où les prendra-t-elle si le monde s'évanouit devant elle, et s'il ne reste,

à la place de la vie à laquelle elle empruntait des couleurs et des formes, que l'apparence morne de l'existence logique? Elle se révolte et semble nous crier que « l'Être pur » n'est rien, s'il reste sans cesse confiné dans son essence « innommable ».

Si encore l'idée de l'Un était susceptible de se prêter au symbole, si elle pouvait se traduire aux sens sous une forme qui lui donnât quelque réalité ; si l'on pouvait arrêter et fixer ce souffle insaisissable, ce « fantôme d'air battu », la poésie lui prêterait un corps pour l'animer ! Mais cet abstrait est si éloigné de la vie, qu'aucune image ne peut le représenter ; cet absolu perdrait jusqu'à sa valeur fictive s'il entrait en relation avec toute autre chose que soi ; cet infini n'admet point d'autre existence que la sienne et nie tout Être, sans même tenir d'un Être son droit à la négation. Toute détermination extérieure détruirait sa détermination propre ; toute forme le déformerait. L'art ne peut donc l'atteindre. Mais il n'atteint pas davantage la multiplicité absolue.

Si rien dans le monde n'a jamais été, si rien n'est et ne doit être jamais d'une façon stable ; si nous-mêmes ne sommes qu'un mouvement infini, une relation sans cesse différente entre des termes toujours changeants, toute chose nous échappe,

même le devenir qui n'est qu'un moment insaisissable entre deux termes également en mouvement.

Par une intuition fugitive, nous entrevoyons les formes passagères des choses, mais nous ne pouvons même pas parler de ce que nous avons aperçu, car déjà l'objet a disparu ; nous ne pouvons même pas dire que rien est, a été ou sera, puisque, à vrai dire, tout devient, emporté par un flux et un reflux éternels. En résumé, on ne saurait exprimer l'absolu, pas plus l'absolue multiplicité que l'absolue unité.

Cependant il semble que la poésie ait choisi plutôt la multiplicité pour son domaine. Elle veut du concret, et l'univers concret ne présente rien qui soit un. Partout nos sens aperçoivent dans les choses une division que notre esprit épouvanté voit se prolonger à l'infini. Notre personne même, où nous croyons saisir le fantôme fuyant de l'unité, n'est-elle pas au contraire le théâtre où mille passions rivales se livrent combat? Notre esprit n'est-il pas le miroir où viennent se réfléchir et se mêler les cortèges bizarres d'idées et de choses qui passent emportés par on ne sait quelle puissance magique, pour faire place à d'autres, puis à d'autres encore, jusqu'au terme où la mort vient ternir la glace?

La variété infinie nous apparaît comme la loi du monde. Au dedans comme au dehors, la multiplicité nous enveloppe et nous pénètre. Tout semble nous dire que *l'Être* n'est rien pour nous, mais qu'il y a *des Êtres*, non pas même des êtres, mais des individus, certaines plantes, certains animaux, certains hommes, qui vivent et respirent, s'agitent et luttent, et qui n'ont rien de commun avec l'ombre immobile et vaine où l'on prétend les ensevelir.

La poésie, peut-on dire, vit de sensations et de sentiments, non de pensée pure. Son domaine est le particulier et le contingent, où tout se meut et se heurte, non point le nécessaire et l'universel, où tout s'efface et s'anéantit. Elle est la peinture fidèle de la nature animée qui vient se refléter dans un œil vivant, et non l'analyse raisonnée d'une existence hyperphysique, créée par la raréfaction de la réalité. En ce sens, la poésie tient au multiple. Aussi s'est-elle réfugiée dans la théorie ionienne, et a-t-elle abandonné l'Éléatisme, qui ne pouvait plus lui fournir les images nécessaires.

Il semble, à première vue, que l'idée du mode détaché de la substance soit plus éloignée de la réalité concrète que l'idée de la substance elle-même. Mais il suffit d'observer que celle-ci ne se

traduit jamais à nous que sous la forme multiple des qualités et des phénomènes. Le réel, pour nous, ce n'est pas la substance, qui se tient retirée dans une région inaccessible, c'est ce qui nous frappe, nous émeut, ce qui agit sur nous, ce que nos sens perçoivent. A ce compte, le monde n'est guère qu'un ensemble de propriétés et de modes dont nous reflétons l'infinie diversité. Sans doute la raison suppose, par delà les apparences, une sorte d'Être inconnu qui les soutient et les anime; mais peu importe à celui qui ne *ratiocine* pas, que cette entité disparaisse. Y perd-il une seule impression, un seul phénomène? L'abstracteur, c'est celui qui, sous prétexte d'écarter les accidents, s'en tient à la substance inerte et vide. Le poète doit garder les images et les formes, c'est-à-dire les manifestations directes de la réalité qu'il ne saurait concevoir autrement que féconde et active.

Dans ce système, l'existence nous apparaît comme le produit de la lutte acharnée des contraires. Dans le monde sensible comme dans l'univers idéal d'Héraclite, la guerre est la condition de la vie.

Voyons-nous un seul être s'épanouir dans l'absolu de sa substance? Concevons-nous une force

qui ne soit limitée par d'autres forces, et qui ne doive point sa réalité à cette opposition même?

L'Être éléate, dispersé dans l'infini, va se perdre à travers l'espace, sans jamais trouver matière à exercer sa puissance, et finit par s'anéantir dans la stérile contemplation de lui-même. L'Être réel est fait d'activité et de mouvement.

Cet univers bizarre, où des modes ennemis se rencontrent dans le Ciel intelligible et se livrent des combats épiques, se passant les armes de l'un à l'autre, mourant et renaissant tour à tour, nous semble plus vrai que l'univers immobile et mort de Parménide. N'est-ce pas comme l'image à peine effacée par l'abstraction de cette impitoyable Nature que la science nous laisse entrevoir, et qui, à la poursuite d'une idée irréalisable, va brisant éternellement ses moules et reprenant éternellement l'ébauche d'une réalité aussitôt morte que née?

Héraclite emprunte au système de la Multiplicité les images qui servent à l'expression de la poésie. La poésie en effet, n'ayant pas une forme qui lui soit propre, est forcée de revêtir celle de la réalité vivante et multiple. Tous les symboles dont elle vit, elle les emprunte à l'infinie variété de la nature. Mais, de ce que la multiplicité est néces-

saire à l'expression de la poésie, doit-on en conclure qu'elle constitue à elle seule toute la poésie, et qu'il suffise d'imiter les modèles que nous avons devant les yeux pour faire œuvre de poète? Si, par tous les procédés qui sont en notre pouvoir, nous essayons simplement de reproduire les mille objets épars dans la nature, nous n'aurons qu'une copie plus ou moins exacte, nous n'aurons pas une œuvre d'art. La description minutieuse d'une plante ou d'un paysage convient au botaniste ou au topographe, auquel le poète ne doit point ressembler.

Le vrai poète ne voit pas la réalité telle qu'elle est, mais telle qu'il est. Or il est homme, c'est-à-dire qu'il est un être doué de sens, d'intelligence et de raison.

Par les sens, il réunit en un seul faisceau les mille impressions simultanées et successives qu'il éprouve au contact des choses. Mais ce premier travail d'unification ne lui suffit pas. Il est intelligent, c'est-à-dire qu'il fait, de ce qui est en dehors de lui, sa propre pensée, qu'il s'identifie, pour ainsi parler, avec l'objet de sa contemplation. Enfin, il est raisonnable, et par là nous devons entendre qu'il a la faculté de chercher, au delà de la multiplicité apparente des choses, un prin-

cipe suprême qui serve à expliquer le monde et puisse contenter son esprit avide de clarté. En somme, quoi qu'il fasse, l'homme tend toujours vers l'unité.

Entraîné malgré lui par le courant infini des choses, il s'efforce d'atteindre, à travers les formes fuyantes du devenir, un principe immuable auquel il puisse se rattacher. De cette contradiction entre la réalité avide de multiplicité et la raison humaine sans cesse tournée vers l'unité, naît dans l'âme humaine un regret poignant de ce qui est, et une aspiration quasi divine vers une vérité, une beauté et une bonté supérieures au changement.

Les contraires, en s'opposant, produisent la lutte. En face du Multiple, qui *est*, se pose l'Un, qui *sera*. La vie naît de cette aspiration vers l'Idéal. D'une part, tout nous apparaît sous la forme du devenir. Autour de nous, tout passe et tout s'écoule, tout marche et rien ne s'arrête. Le même Être est vivant et mort, il dort et il veille, il est jeune et vieux. Le feu est le symbole de cet éternel changement dont la suite forme l'Être. La flamme d'une lampe semble immobile, et cependant elle n'est qu'un mouvement de particules qui, en même temps, brillent et s'étei-

gnent. Le feu allume la vie en même temps qu'il la consume. Il produit l'Être, et aussitôt, las d'être devenu quelque chose, il se détruit lui-même. Aussi ne peut-on dire qu'une chose est, sans qu'on soit obligé d'ajouter qu'elle n'est point. On ne descend pas deux fois dans le même fleuve, car c'est une autre eau qui vient à nous ; elle se dissipe et s'amasse, elle nous recherche et nous abandonne, elle s'approche et s'éloigne. Nous-mêmes, nous ne sommes pas plus permanents que le fleuve des choses. Nous y descendons et n'y descendons pas ; nous y sommes à la fois et n'y sommes pas. La nature fuit devant nous, et c'est à notre propre changement que nous mesurons la rapidité de sa fuite[1].

Il semble que l'esprit et les choses soient entraînés en sens contraires par un tourbillon incessant ; la parcelle de vérité que nous parvenons à cueillir au passage est déjà une erreur quand elle arrive à nous. Juger, n'est-ce pas nier le mouvement au sein du mouvement même ? Connaître, n'est-ce pas prétendre arrêter l'insaisissable ? Sentir, n'est-ce pas prolonger par l'illusion

1. Voy. HÉRACLITE, *Fragm.*, édit. Mullach ; — DIOGÈNE LAERCE, liv. IX ; — STOBÉE, 916 ; — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Pædagog.*, II, 196. — Cf. ZELLER, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 99 et sq.

quelque chose dont aucun nombre, si petit soit-il, ne saurait exprimer la durée ?

« Les hommes ne sont que des bulles d'air qui s'élèvent à la surface de l'Océan : leur fortune est diverse. Les unes naissent dans la nuit, sous les nuages, et nul rayon de soleil ne les vient visiter ; les autres, qui se croient plus heureuses, brillent des feux réfléchis du jour. Mais elles ont toutes pareille fin. A peine sont-elles nées, qu'au choc du vent ou d'une goutte d'eau, elles éclatent ; et ce peu d'air ou de vapeur dont elles furent formées se dissipe dans l'immensité[1]. »

Qui a connu mieux qu'Héraclite la nature fuyante de l'âme et la triste condition de l'homme, qui recule sans cesse devant sa propre pensée sans jamais pouvoir se fixer ni s'atteindre[2]. « Je me suis cherché moi-même. » Mot profond et triste que nous répétera Maine de Biran, lorsqu'il se reconnaîtra, comme Héraclite, impuissant à saisir sa personne à travers tous les phénomènes

1. E. Bersot, *Littérature et philosophie mêlées.*

2. Ce sentiment si vif du néant de toutes les choses humaines se retrouve dans le christianisme, qui le fait, il est vrai, servir à une tout autre conclusion qu'Héraclite. Mais c'est probablement à cette coïncidence que le théoricien du *devenir* a dû d'être appelé *chrétien* par saint Justin. (Voy. *Revue des deux mondes*, 1871, t. II : *Le christianisme de Sénèque*, par M. Boissier.)

dont il semble le jouet : « Nul homme autant que moi ne s'est regardé passer. »

Mais, où serait la poésie du système, si Héraclite se contentait de constater ce perpétuel écoulement des choses et de nous-mêmes? Ce qui rend son œuvre poétique, c'est que la conscience du « devenir » fait naître en son âme un état particulier : — « la mélancolie », — qui n'est que le dégoût de la vie terrestre soumise aux révolutions dans le temps et dans l'espace, mêlé à une divine aspiration vers un état de perfection idéale, supérieur à la Multiplicité et au changement.

Héraclite proclamant avec admiration le règne du devenir n'eût pas fait œuvre poétique. Héraclite laissant percer à travers la description de la réalité multiple et fuyante le regret d'un idéal d'unité et de stabilité, est vraiment poète. Sans doute l'opposition entre l'Unité et la Multiplicité, entre l'Être et le Devoir être, ne s'est pas posée pour lui aussi nettement, et sous la forme précise d'un système. Une pareille conception était réservée à Empédocle, le plus poète de ces poètes philosophes. Mais le ton de tristesse vague dont il constate l'instabilité des choses nous montre clairement qu'au delà du monde sensible,

sphère de la Multiplicité, il entrevoit comme le terme de ses plus hautes aspirations un monde idéal, sphère de l'Unité.

En dernière analyse, la poésie veut du réel et du concret, et tout ce qui est réel et concret est aussi multiple. La poésie a besoin de symboles divers; elle repose sur la conscience de la mobilité et du changement, qui est la loi de notre être et des êtres. Elle ne peut donner la vie qu'à ce qui passe et se transforme, et la théorie du Devenir peut seule satisfaire à cette condition. En un mot, sans le devenir, point d'idéal, et sans idéal, point de poésie.

Il y a donc, entre la Multiplicité et la poésie, une certaine affinité, une *parenté*, comme parle Platon, qui explique dès à présent pourquoi Parménide, malgré l'élévation de ses idées et la conviction avec laquelle il les exprime, ne fut jamais un vrai poète.

L'étude qui précède nous a montré que l'Unité ne trouvait ni au dedans de nous, ni au dehors, de réalité concrète qui fût adéquate à son idée. C'est une conception abstraite qui ne peut pas même emprunter le vêtement sensible du symbole; car la coexistence de l'idée et de l'image supposerait un dualisme contradictoire. La poésie de la nature

est rendue impossible, puisqu'il n'y a plus à proprement parler de nature. On ne saurait donner ce nom, qui semble exprimer la force en action et la circulation de la vie, à une pensée inerte, enfermée dans le cercle de son essence, et condamnée à l'éternelle immobilité par la perfection de sa nature. Plus de poésie de l'âme, puisqu'il n'y a plus d'âme, et que toute individualité va se perdre dans la substance infinie, qui n'est pas elle-même individuelle. Le Panthéisme naturaliste n'est une philosophie que par dérivation; c'est avant tout une poésie. Le Panthéisme logique est une métaphysique abstraite qui exclut toute poésie.

Il importe de confronter ces théories générales avec la réalité, et d'interroger l'œuvre même de Parménide sur la question qui nous occupe.

Le poème est divisé en deux parties, comme la philosophie même de Parménide : l'une traite du vrai et de l'Être, l'autre de l'illusion et du non-Être. Si nous ne nous sommes point trompés dans notre analyse, la première partie doit se trouver aride et nue; la seconde seule pourra recéler quelque poésie empruntée à la multiplicité, dont elle rassemble les apparences.

On peut réduire à deux points principaux la

théorie de Parménide sur l'Être : « Il n'y a pas d'Être sans substance; — la substance est une et identique. » Ajoutons que ces propositions, non évidentes par elles-mêmes, s'établissent rationnellement par un procédé logique dont on avait encore fait peu usage : — la dialectique. — On appelle ainsi la méthode qui consiste à conduire l'esprit, par une suite de propositions enchaînées selon la loi du syllogisme, à une série de conclusions successives dans lesquelles vient se résumer cette sorte de long sorite. Comme la déduction ne peut se faire sans un terme général qui serve de majeure au syllogisme, la dialectique, qui est un procédé déductif[1], opère nécessairement sur des abstractions. En outre, rien n'est plus sec, plus exclusif que cette méthode, dont la rigueur fait toute la perfection. L'imagination obscurcit la vue nette et claire que le raisonnement donne des choses. L'enthousiasme et l'inspiration seraient incompatibles avec l'analyse froide et réfléchie d'un principe. Il ne suffit pas que la *matière* d'un système soit poétique, il faut encore que sa *forme* ne répugne point aux fantaisies et aux symboles

1. Il ne s'agit pas ici de l'ἐπαγωγὴ διαλεκτική, qui est un procédé propre à Platon, et qui est une induction.

de l'imagination. La conception épicurienne du monde, que défend Lucrèce, est en elle-même pleine de poésie; mais, si quelques habiles digressions ne venaient rompre de temps en temps la monotonie didactique de cette exposition, Lucrèce, théoricien d'une idée poétique, ne serait pourtant pas poète. Or il se trouve que la philosophie de Parménide ne renferme pas même cette poésie qui naît des idées et des choses. N'ayant pas non plus celle qui naît des images et des formes, elle sera donc condamnée à la stérilité absolue d'une logique.

En effet, si l'on prend la partie théorique et dogmatique du système, on oublie facilement que l'œuvre est en vers, et l'on croit plutôt lire les subtiles discussions d'un Zénon ou d'un Protagoras qu'un poème sur la Nature.

On ne saurait analyser à un autre point de vue qu'à celui de la pensée ces raisonnements secs et serrés auxquels la forme fait presque entièrement défaut. Ce sont des squelettes privés de sang et de vie. Les anciens eux-mêmes, malgré l'autorité du grand nom de Parménide, n'hésitaient pas à condamner sa poésie.

Proclus dit que, « forcé par le rhythme à se servir parfois de métaphores et de figures, il s'at-

tache surtout à la forme maigre, nue et sans ornements d'un énoncé; en sorte que son langage paraît plutôt prosaïque que poétique[1] ». Cicéron trouve ses vers fort médiocres[2]. Plutarque le reprend sur sa versification, dans laquelle il ne voit d'ailleurs qu'un moyen de vulgarisation pour ses idées[3].

Faut-il donc dire que l'œuvre de Parménide est tout entière dénuée de poésie, et que le mètre seul lui donne l'apparence d'un poème? Ce serait injuste, car le *proœmium* et la partie de la doctrine où il traite du néant contiennent quelques beaux vers qui font entrevoir chez Parménide les qualités d'un poète.

Sans apporter dans notre jugement l'enthousiasme de Karsten[4], qui trouve « splendide » l'allégorie du début, il faut avouer que cette partie ne manque ni d'énergie ni de couleur. Le philosophe feint d'être emporté par l'élan de chevaux divins à travers les routes mystérieuses du vrai, jusque dans le temple de la Vérité, c'est-à-dire, de la Loi fatale et juste qui gouverne le monde[5]. Les

1. Proclus, *In Parmen.*, t. IV, p. 62.
2. Cicéron, *Academ. quæst.*, IV, 23.
3. Plutarque, *De audit.*, § 44 (t. VI, p. 163 R).
4. Karsten, *Parmen. reliq.*, p. 51.
5. Δίκη (*Parmen reliq.*, v. 14).

nymphes Héliades l'accompagnent dans sa route, et c'est à leurs prières qu'il doit de voir le temple s'ouvrir devant lui. La déesse lui révèle les secrets de l'Être et du monde, et l'exposition dogmatique commence.

On voudrait voir dans cette allégorie le germe de la théorie du *Phèdre*, qui représente l'âme comme un char traîné par deux coursiers[1]; mais la ressemblance est tout extérieure, et ces chevaux qui représentent l'inspiration divine venant s'atteler à l'esprit du poète pour l'élever et le transporter, n'ont rien de commun avec le *θυμός* et l'*ἐπιθυμία* de Platon, qui sont des facultés de l'âme humaine. C'est plutôt une inspiration de la poésie homérique, que tout le monde imite à cette époque, et un effort pour conserver le tour épique et lyrique qui sied à la poésie de la nature. Mais cette impression dure peu, et des lèvres de la déesse, d'où je m'attends à voir tomber des oracles, ne sortent que syllogismes et dilemmes, dont la forme éristique et desséchée offre le plus fâcheux contraste avec la couleur poétique du début.

Avec l'illusion et le non-Être, reparaît la poésie.

1. KARSTEN, *Parmen. reliq.*, Commentaire, p. 51.

La cosmologie de Parménide se confond avec celle d'Héraclite, et emprunte à la multiplicité la variété et les images dont la théorie de l'Être devait nécessairement se trouver dépourvue.

L'univers est formé par l'union de la lumière et de l'ombre, ou, si l'on veut, du feu pur et de la matière pesante[1]. Il est composé de plusieurs cercles hiérarchiquement disposés, selon que le feu y tient plus ou moins de place. Au centre est la Loi qui gouverne le Tout[2]. La lumière et l'ombre, ou plutôt les contraires, s'unissent non plus par la lutte, mais par un attrait semblable au désir sexuel, et que Parménide nomme l'Amour. C'est donc de l'Amour que toutes choses sont nées, et l'Amour est le premier des dieux[3]. C'est lui qui a enfanté l'éther et tous les astres qui s'y meuvent, le globe étincelant du soleil, le disque errant de la lune, et la voûte du ciel qui borne leur course[4]. Aux premiers embrassements des êtres, la terre, les planètes enflammées et la voie lactée, dans laquelle elles se baignent, ont jailli, pour ainsi dire,

1. Parmen., v. 115.
2. *Ibid.*, v. 127.
3. *Ibid.*, v. 131.
4. *Ibid.*, v. 135 et sq.

du sein de la substance. Mais, comme Lucrèce[1], Parménide entrevoit que ces grands corps ne pourront toujours subsister, et leur marque par delà les temps le terme fatal. Déjà l'âge de la maturité est arrivé, et ils penchent vers leur déclin; la décrépitude qui s'approche les fera retourner au néant[2].

On ne peut nier que cette conception ne soit d'une admirable poésie. Mais quelle place tient-elle dans l'œuvre de Parménide? Nous l'avons vu, elle n'est que la reproduction des erreurs humaines sur la nature de l'Être. La philosophie ne lui attribue aucune valeur, et, avant de l'exposer, il nous prévient que tout dans cette partie sera mensonge et illusion, et que la vérité tout entière est contenue dans sa doctrine de l'Être[3].

1. Lucrèce, *De natura rerum*, II, 1116, 1144:

> Donique ad extremam crescendi perfica finem
> Omnia perduxit rerum natura creatrix;....
> Sic igitur magni quoque circum mœnia mundi
> Expugnata dabunt labem putrisque ruinas.

2. Parmen., v. 150 et sq. :

> ... ἔῳ τάδε, νῦν τ' ἔασι,
> καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα.

3. *Ibid.*, v. 109 et sq. :

> Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
> ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
> μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Les divisions qu'il va introduire dans la substance ne sont que des conventions[1]. Les hommes y ajoutent foi, mais le sage ne les expose que pour en montrer la folie[2]; il se tient éloigné de la voie trompeuse où marche le vulgaire aveugle, et, guidé par la justice et la foi, il pénètre radieux dans le temple de la Vérité une et immuable.

Parménide répudie donc lui-même sa poésie, et, à vrai dire, nous pensons que cette poésie ne lui appartient point. C'est celle d'Héraclite, c'est la Muse ionienne, avide de mouvement et de vie; ce n'est pas la déesse froide et immobile de l'Éléatisme.

Si Parménide a été poète, ce n'est pas par ses idées, c'est par un emprunt du système qu'il combat. Or on ne juge pas les philosophes d'après les inconséquences ou les accidents de leur doctrine. A vrai dire, un philosophe n'est presque jamais entièrement lui-même; un système est rarement homogène. C'est une règle de la critique d'achever les théories que leurs auteurs ont seulement

1. Parmen., v. 112:

Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δυὸ γνώμης ὀνομάζειν.

2. *Ibid.*, v. 52-55; 108-120.

ébauchées, et de rendre aussi parfait que possible le système qu'on examine, en le purgeant de ses contradictions. On ne le connaîtra vraiment que si on le considère comme parvenu au point de perfection vers lequel il tendait. Tout ce qui s'éloigne de la pensée fondamentale doit être écarté, et ne saurait ni faire tort au philosophe ni lui faire honneur : c'est qu'il n'a pas eu une pleine conscience de sa pensée. Si l'on traite ainsi le système de Parménide, sa poésie, médiocre d'ailleurs et empruntée aux systèmes ioniens, disparaît : nous restons en face d'un « abstracteur de quintessence », qui peut être jugé comme métaphysicien, mais non comme poète.

Faut-il donc enfin dénier au système de l'unité toute capacité de poésie, et le condamner à une irrémédiable stérilité de pensée et de forme ? Oui, si l'on prend le mot poésie dans le sens que nous lui avons attribué, et qu'il faut lui attribuer quand on parle d'œuvres d'art, c'est-à-dire, si l'on entend par là l'expression d'une pensée élevée par des images qui y correspondent; oui, si l'on croit que la poésie a pour but de représenter la vie par la forme, l'âme par le corps.

Mais la poésie contient en outre un élément humain, purement psychologique : c'est le sentiment

de la beauté de l'Idée ou de l'Être qu'on dépeint. Elle est une expression, mais une expression émue. La pensée la plus profonde, enveloppée dans le plus parfait symbole, ne suffit pas pour faire une œuvre vraiment poétique : il faut que l'âme imprègne, pour ainsi dire, de sa couleur propre l'image dont elle va revêtir sa conception. Il ne suffit pas que mon esprit perçoive l'idée à travers le mythe où elle s'est incarnée ; il faut que mon âme sente l'âme, que mon cœur entende sous ce voile les battements du cœur du poète. Dans ce sens, Parménide est-il poète? Je n'oserais l'affirmer. Sans doute il a cru à son système, il l'a professé avec énergie et chanté avec conviction ; mais il semble en avoir plutôt compris la vérité que senti la beauté. Je vois chez lui des arguments et des thèses; nulle part je ne trouve des accents émus. Il est convaincu, non touché. Il lutte, il démontre, il ne persuade pas. Point de ces retours de l'âme sur elle-même, comme on en trouve dans Héraclite, où l'homme se montre sous le philosophe. La misère humaine, il ne la connaît point, ou, s'il l'aperçoit, elle ne saurait lui inspirer de la pitié. Il y voit l'erreur d'un esprit, non le malheur d'une âme. Héraclite avait des pleurs pour la vie fuyante et insaisissable des malheureux mortels

qu'un hasard cruel a mis au jour. Il aurait eu, ce me semble, de l'admiration et de l'enthousiasme pour l'existence immuable et incorruptible de l'Être qui anime tous les êtres, de ce Dieu dont la nature infinie n'est que l'imparfaite image. Parménide se contente de déterminer les attributs du Tout par une suite de théorèmes.

Et pourtant, quelle grandeur sombre, quelle majesté sévère et mystérieuse dans ce système ! Où trouver une idée plus propre à émouvoir l'âme et à la frapper d'une sorte de terreur et d'admiration religieuse? En morale, l'abandon mystique de la personnalité et le retour de l'Être à sa source originelle; en logique, l'absolue et impénétrable identité devant laquelle recule la raison qui s'obstine à la contempler; en métaphysique, la pensée éternelle, infinie, qui ne change point, qui ne se développe point, mais dont l'inflexible loi domine et constitue toutes choses.

Non, tout cela n'est pas de la poésie, car cela ne vit pas; mais tout cela frappe et étonne, car il est peu de systèmes dont la magnificence ait autant de grandeur que cette simplicité.

Mais on ne met pas en vers une telle conception, on ne chante pas l'infini : c'est le nier que le réduire aux proportions humaines. La poésie de l'unité,

si l'on peut appeler ainsi le sentiment qu'elle inspire, est tout intérieure. C'est comme un anéantissement silencieux et épouvanté de l'âme devant l'immensité qui l'engloutit. C'est une horreur sainte mêlée de joie, à la vue de l'infini où elle s'abîme.

L'homme ferme les yeux et s'évanouit dans le sein du Dieu qu'il pense. Sortir du Tout, même pour en proclamer l'identité, c'est chercher à s'en distinguer. Si le Panthéisme naturaliste est une doctrine de vie, le Panthéisme logique est une doctrine de mort. Les Bouddhistes de l'Inde contemplaient le foyer de toute existence, et, persuadés qu'ils ne faisaient qu'en réfléchir quelques rayons égarés, mouraient volontairement à la vie d'illusion, pour renaître à la vie inconsciente de l'universel.

Les Alexandrins, voyant dans le monde une *hypostase* de Dieu, se perdaient dans une extase qui n'avait rien que de logique, si l'on accepte le principe de leur philosophie. Parménide n'a pas été inconséquent avec lui-même. Il ne pouvait avoir la poésie extérieure, puisque l'aridité de son système le lui défendait; mais il n'a pas même su avoir ce que j'appellerai la poésie interne, c'est-à-dire le sentiment profond et vif de la grandeur et de

la beauté que la théorie découvre dans les choses. La poésie n'a pour lui qu'une valeur de vulgarisation : elle est un moyen pour sa philosophie ; c'est assez dire qu'elle n'est pas.

L'allégorie qu'on trouve au début de son poème n'est peut-être pas aussi fictive qu'il l'a cru. La Poésie, c'est ce char où monte le philosophe qui veut pénétrer dans le temple de la Vérité ; c'est le véhicule qui le conduira au but vers lequel il aspire. Le voyageur ne vole point par lui-même, ses chevaux seuls sont ailés. Tant qu'il traverse les plaines inférieures de l'air, tant qu'il n'a point quitté la sphère de la nature, le vol des coursiers le soutient. Mais à peine a-t-il quitté le char pour entrer dans le temple, qu'il redevient homme et perd les ailes qui l'ont porté. Poète dans la Physique et la Cosmogonie qu'il prend à Héraclite, Parménide est aussitôt privé de ces secours empruntés, lorsqu'il est réduit à lui-même et qu'il expose la théorie de l'Être qui lui est propre. Il a besoin, pour être poète, de se retourner contre sa propre pensée. Sa poésie est en contradiction avec sa métaphysique, comme sa vie est en contradiction avec sa philosophie. Partisan de l'Unité, c'est par la Multiplicité qu'il est poète ; ennemi de l'individualité, il joue un rôle politique dans sa

patrie, et donne des lois aux cités. Il devait, pour ne pas faire mentir ses théories, n'aspirer qu'à l'indifférence suprême du sage pour tout ce qui est périssable, à l'*ataraxie* divine, et quitter, comme Spinoza, tous les soucis de la terre pour les *temples sereins* d'Épicure.

L'antiquité a beaucoup admiré Parménide, sans doute pour la puissance de son esprit et la subtilité singulière de sa dialectique. Elle n'a jamais vu en lui qu'un philosophe, non un poète. Tel sera aussi notre jugement sur lui. Un mot de Platon suffira pour rappeler et résumer toutes les raisons que nous avons données de cette impuissance poétique : « Les Éléates ont arrêté la vie dans l'univers[1]. »

La poésie n'est que la vie se réfléchissant dans l'âme, et la logique ne vit point.

1. PLATON, *Théétète*, 181 a : Οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται.

EMPÉDOCLE

I

VIE ET ŒUVRE D'EMPÉDOCLE

Ceux qui pensent qu'on ne connaît point les opinions d'un homme si l'on ne connaît également sa vie, et qui regardent les conceptions de l'esprit spéculatif et les actes de la conduite pratique comme la manifestation double d'un même caractère, doivent se trouver fort embarrassés quand ils abordent l'étude de la philosophie d'Empédocle[1]. Il est peu de biographies qui présentent

1. Sur la vie et la philosophie d'Empédocle, voy. STURZ, *Emped. Agrig.*; — KARSTEN, *Empedoclis reliquiæ*, qui résume tous les travaux précédents, même ceux de Sturz, et auquel nous renvoyons pour les citations; voyez surtout la Ire partie · *De Empedoclis vita et studiis*; — STEIN, *Emped. fragm.*, etc. — Cf. ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 198-279 et *passim*; — RITTER, *Hist. de la philos.*, trad. Tissot, t. I,

des anomalies aussi étranges que la sienne, et qui inspirent autant de défiance au jugement. Quand il s'agissait de Xénophane ou de Parménide, on était sûr d'avoir affaire à des sages, et l'on se reposait de bonne foi sur l'honnêteté de leur pensée et la sincérité de leur parole. Mais, quand on se tourne vers Empédocle, on ne sait plus vraiment si l'on s'adresse à un fou ou à un homme de génie, penseur profond à qui il n'a peut-être manqué que l'esprit de charité et l'amour pratique pour fonder une religion, ou audacieux thaumaturge qui mit toute sa gloire à éblouir des dupes.

Sa vie offre, en effet, à qui la juge d'après les traditions plus ou moins exactes recueillies par ses biographes, le plus incroyable mélange qui se puisse imaginer de belles actions et de folies, de grandeur vraie et de ridicule ostentation.

On ne sait pas, à vrai dire, si l'on doit prendre au sérieux les récits rapportés par Diogène Laërce et ses autres biographes, ou si l'imagination popu-

p. 429-458 ; — SUIDAS, art. *Empédocle ;* — MONGITORE, *Bibl. sic.*, art. *Empédocle*, p. 174 *b* et sq. — Nous ne citons ici que les ouvrages principaux où l'on pourra trouver l'énumération de tous les travaux qui se rapportent directement ou indirectement à Empédocle, à son temps ou à son école.

laire, qui transforme et agrandit volontiers tout ce qui touche aux hommes remarquables, n'a point donné à cette vie, déjà extraordinaire, la couleur d'une légende en lui prêtant une bizarrerie qu'elle n'a pas eue en réalité.

Médecin, poète, musicien, philosophe, orateur, politique et magicien[1], Empédocle enseigne la rhétorique[2], ressuscite les morts[3], invente des instruments de musique[4], prédit les tempêtes[5], chasse la peste[6], détourne les fleuves[7], dote les jeune filles pauvres[8], observe le cours des astres, chante l'amour, principe de toutes choses, et fonde une métaphysique nouvelle, voyage pour étendre le cercle de ses connaissances[9], refuse le

1. Héraclite (*ap.* Diogène Laerce, VIII, 61) l'appelle μάντις. Suidas et plusieurs autres lui donnent le nom de γόης, synonyme de μάγος. — Voy. Platon, *Banquet*, 202 e; — Diogène Laerce, VIII, 59. — Cf. Karsten, *Emped. reliq.*, p. 28 et note 69.

2. Satyrus (*ap.* Diogène Laerce, VIII, 58) l'appelle ῥήτωρ ἄριστος, et ajoute comme preuve que Gorgias fut son disciple : Γοργίαν γοῦν τὸν Λεοντῖνον αὐτοῦ γενέσθαι μαθητὴν, ἄνδρα ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ τέχνην ἀπολελοιπότα.

3. Diogène Laerce, VIII, 67, 69, et il enseigne son secret à ses disciples (*ibid.*, 61).

4. Cf. Mongitore, *Biblioth. sic.*, 176 *a*.

5. *Ibid.*

6. Pline, *Histoire nat.*, XXXVI, 27. — Diogène Laerce, VIII, 70.

7. *Ibid.*

8. Diogène Laerce, VIII, 73.

9. *Ibid.*, VIII, 71. — Pline (*Hist. nat.*, XXX, 1) prétend qu'il alla même étudier en Orient auprès des Mages.

sceptre par dédain pour les grandeurs humaines[1], se fait décerner des couronnes aux jeux Olympiques[2] et des honneurs divins dans sa patrie[3], parcourt les rues d'Agrigente dans le costume de Jupiter, chaussé de cothurnes d'airain, la tête laurée et les cheveux flottants, en chantant des hymnes où il glorifie sa propre divinité[4]; puis, le jour où il veut mourir, c'est-à-dire mettre fin à son exil et s'envoler dans les hauteurs de l'empyrée natal, il rassemble tous ses amis au pied de l'Etna qui va secrètement l'engloutir, et disparaît pendant la nuit pour faire croire que les dieux jaloux l'ont enlevé à la terre[5].

Voilà la légende.

1. Xanthus, Timée et Aristote (*ap.* Diog. Laert., VIII, 63).

2. Athénée, I, 3, p. 3 c. Il remporte le prix de la course de Mars, et, pour se conformer aux usages pythagoriciens qui défendaient de répandre le sang des animaux, il sacrifie aux dieux un bœuf pétri de farine, de myrrhe, d'encens, etc.

3. Empédocle, *Fragm.*, édit. Karsten, v. 392 :

> Χαίρετ' · ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητὸς
> πωλεῦμαι.

4. Ælien, *Var. Hist*, XII, 32. — Phavorinus (*ap.* Diog. Laert., VIII, 73). — Suidas, art. *Empédocle.*

5. Héraclide de Pont (*ap.* Diog. Laert., VIII, 67, 68). — Cf. la version d'Hermippus (*ap.* Diog. Laert., VIII, 69). — Cf. Horace, *Epist. ad Pison.*, v. 464 et sq. :

> ..... Deus immortalis haberi
> Dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Ætnam
> Insiluit...

Mais, en lisant le récit de ces extravagances, on ne peut s'empêcher de trouver étrange que la Grèce les ait tolérées, et qu'elle témoigne encore, plus de cent ans après, toute la reconnaissance et l'admiration que Platon et Aristote laissent paraître quand ils parlent d'Empédocle. Il faut que ces folies cachent de bien grands mérites, et que cet orgueil trouve son excuse dans un bien grand génie.

Si Mahomet n'avait eu d'autres titres à la confiance et à la vénération de ses concitoyens que ses prétendus miracles, il n'aurait point embrasé de sa foi toute l'Arabie, ni fondé une religion qui retient encore des millions d'hommes sous ses lois.

Empédocle aussi fut autre chose qu'un charlatan vulgaire. Sa thaumaturgie ne fut peut-être qu'un moyen pour sa philosophie : poète, il enveloppa la pensée de sa métaphysique dans le vêtement brillant du mythe ; homme, il enveloppa la pensée de sa vie dans le vêtement non moins séduisant de l'activité extérieure, et cette sorte de symbolisme moral ne cache peut-être pas moins de profondeur que l'autre.

D'ailleurs, si la vie d'un homme peut servir à éclairer son œuvre, il faut ajouter que réci-

proquement son œuvre peut servir à éclairer sa vie. A proprement parler même, l'œuvre intellectuelle d'un homme fait partie de sa vie, et en est, sinon la partie la plus haute, du moins la plus claire et la plus consciente. On vit ses pensées comme on vit ses actes, et de plus la pensée, dégagée de toute cette matière de l'action physique qui trop souvent en obscurcit l'idée, s'affirme plus nettement, et arrive à une détermination plus simple et plus adéquate de sa nature.

Or l'œuvre d'Empédocle révèle, comme nous le verrons, un génie philosophique que l'on ne peut suspecter de folie ou d'absurdité. C'est donc cette partie de sa vie, où Empédocle s'est vraiment montré lui-même, qu'il nous faudra interroger pour le connaître, et non la partie pratique, confuse et mêlée, où il paraît avoir voulu jouer un personnage au-dessus de ses forces.

Quel que soit d'ailleurs le jugement que l'histoire doive porter sur lui, on ne peut méconnaître l'immense influence qu'il exerça sur toute la philosophie ancienne. Platon et Aristote ne parlent de lui qu'avec respect[1], et l'on retrouverait facile-

1. C'est Empédocle que Platon a mis en scène, sous le nom des « Muses siciliennes », dans le célèbre passage historique du *Sophiste* où Socrate montre une sorte de vénération discrète pour le philo-

ment des lambeaux de ses vers et de ses idées dans leur système. La théorie de la déchéance des âmes et de la réminiscence appartient à Empédocle[1]; l'expression même de « caverne[2] », devenue si célèbre par l'allégorie platonicienne, se trouve chez lui appliquée à ce monde.

Sa physique ne diffère guère de celle d'Aristote : la combinaison et la place relative des éléments sont les mêmes dans l'une et dans l'autre. Les *homœoméries* d'Anaxagore et les atomes de Démocrite ont leur principe commun dans les particules élémentaires d'Empédocle. Gorgias, Corax et Tisias sont sortis de son école. Aristote le regarde comme le premier qui ait enseigné la rhétorique[3]. L'antiquité a discuté avec ardeur sur le vrai caractère de son génie. Les Grecs voient en lui un philosophe, les Latins un poète. Cicéron lui prête une sorte de souffle fatidique[4]. On connaît

sophe, dont il semble critiquer en se jouant la théorie de la conciliation des contraires (*Sophiste*, 242 d, e).

Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 4, 985 *a*; — I, 6, 988 *a*; — II, 4, 1000 *a* et sq.; — *De generat. et corrupt.*, II, 6, et *passim*.

1. EMPÉDOCLE, *Fragm.*, édit. Karsten, v. 1-40 et *passim*.

2. *Ibid.*, v. 31.

3. SEXT. EMPIRIC., VII, 6 : Ἐμπεδοκλέα μὲν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ πρῶτον τὴν ῥητορικὴν κεκινηκέναι. — La même affirmation se trouve dans DIOG. LAERCE, VIII, 58.

4. CICÉRON, *Acad. quæst.*, II, 5, 14. — Cf. *De oratore*, I, 50.

les beaux vers dans lesquels Lucrèce a chanté sa gloire. Le gouffre de Charybde avec ses rochers et ses légendes[1], le pic de l'Etna avec ses murmures menaçants et la splendeur de ses éruptions, semblent au poète de moindres titres pour la Sicile à l'admiration des hommes que l'honneur[2] d'avoir donné naissance à Empédocle. Le « poème de la Nature » est si sublime, que le poète latin hésite à en regarder l'auteur comme un mortel[3]. La voix des dieux eux-mêmes, la voix des oracles lui paraît moins divine que celle d'Empédocle[4], et, s'il faut qu'il ait échoué dans la recherche des causes, au moins sa chute a-t-elle été celle d'un géant[5].

1. Hic est vasta Charybdis et hic Ætnea minantur
Murmura...
(LUCRÈCE, *De nat. rerum*, I, 722.)

2. Quæ cum magna modis multis miranda videtur
. . . . . .
Nil tamen hoc habuisse viro præclarius in se,
Nec sanctum magis, et mirum carumque videtur.
(*Ibid.*, v. 726-730.)

3. Ut vix humana videatur stirpe creatus.
(*Ibid.*, v. 733.)

4. Hic tamen et supra quos diximus inferiores
. . . . . .
Ex adyto tanquam cordis responsa dedere
Sanctius et multo certa ratione magis quam
Pythia quæ tripodi a Phœbi lauroque profatur.
(*Ibid.*, v. 734-739.)

5. Principiis tamen in rerum fecere ruinas,
Et graviter magni magno cecidere ibi casu.
(*Ibid.*, v. 740-741.)

Les Néoplatoniciens lui ont emprunté l'idée de l'Amour créateur du monde. Sa renommée s'est étendue jusqu'en Arabie. D'après Abul Pharag[1], il aurait eu des entretiens avec Locman, sage syrien, contemporain de David.

Au moyen âge, un certain Patricius, en qui Mongitore semble avoir une grande confiance, place la poésie d'Empédocle au-dessus de la poésie d'Homère[2]. L'auteur de la *Bibliothèque sicilienne* nous apprend même[3] que de son temps on trouvait encore des *Empédocléens* dans l'université de Louvain et en Angleterre.

Au dernier siècle, des mémoires présentés à l'Académie des inscriptions[4] font remarquer l'étrange analogie qui existe entre la cosmologie d'Empédocle et la théorie newtonienne de la gravitation universelle. Sans aller jusqu'à dire, avec M. Fréret, que « l'Amour et la Discorde sont des termes poétiques sous lesquels il enveloppait son système plutôt qu'il ne l'exposait », et que « le fond du système de l'attraction, dépouillé de l'ap-

1. Cité par KARSTEN, *Emped. reliq.*, p. 40.
2. MONGITORE, *Biblioth. sic.*, art. *Empédocle*, p. 174 *b*.
3. *Ibid.*
4. FRÉRET, *Observations sur l'étude de la philosophie ancienne*, vol. de l'année 1744, p. 87.

pareil et du détail de ses calculs, se réduit à celui du sage d'Agrigente », on ne peut néanmoins s'empêcher de reconnaître qu'Empédocle semble avoir pressenti l'avenir de la science, que ses découvertes sont dirigées dans le sens des découvertes postérieures, et que ce n'est point à tort qu'Aristote l'appelait « le physicien[1] ».

En résumé, nous nous trouvons en présence d'un philosophe qui domine toute l'antiquité avant Aristote, et dont la pensée vaut encore assez pour que les savants mêmes l'étudient et le commentent de nos jours.

Il semble donc que nous ne devions pas accepter à la légère les récits plus ou moins extravagants des anciens sur son compte. Acceptons comme un document curieux et instructif la légende qui s'est formée autour de son nom, et qui prouve l'enthousiasme qu'il sut inspirer à ses contemporains.

Mais, à côté de cette biographie fantaisiste, née de l'étonnement des ignorants, cherchons à pénétrer le caractère véritable de sa vie. Comme une légende ne se forme pas à l'aventure, mais repose

1. ARISTOTE, *Métaph.*, II, 4, 1001 *a*, 12 : Οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ; — et surtout ARIST. : Περὶ κόσμου, VI, 399 *b*, 25 : φυσικὸν Ἐμπεδοκλέα.

sur des faits historiques grossis et transformés par l'imagination populaire, elle disparaît et fait place à une biographie sérieuse lorsqu'on arrive à expliquer la façon dont elle a pris naissance. Non pas qu'il faille dédaigner la légende qui nous montre un côté de la vérité, — je veux dire l'effet produit sur les spectateurs; — mais il faut chercher en outre quelles données historiques ont été transformées, de façon à produire un pareil effet. C'est le seul moyen de juger avec équité du mérite d'un auteur.

Empédocle, orateur politique, se montra plus éloquent qu'aucun de ses contemporains. Peut-être transforma-t-il même si bien l'art de la rhétorique, qu'il ait mérité d'en être appelé l'inventeur.

Il était quelque peu médecin, et il lui arriva de guérir une femme atteinte de léthargie, que tout le monde avait abandonnée. Elle était restée, suivant Diogène trente jours, suivant Pline sept jours sans respiration. Empédocle la ranima, et cette cure suffit pour qu'on lui attribuât le pouvoir de ressusciter les morts.

Il était physicien et avait étudié les phénomènes de la nature. Il sut ainsi prédire des tempêtes, sans doute d'après la position du vent et l'aspect

des astres. Il chassa la peste, soit en brûlant des herbes qui purifiaient l'air, soit en faisant passer à travers un marais une rivière voisine qui emporta les eaux corrompues.

Pour qui ne se rendait pas compte des moyens employés et ne voyait que les résultats, c'étaient là autant de prodiges. Aussi Empédocle passa-t-il pour un magicien, voire même pour un dieu.

Mais ce qu'on s'explique plus difficilement, c'est que cet homme d'une intelligence aussi haute n'ait pas cherché à corriger la fausse opinion qui s'était formée sur son compte, et se soit au contraire efforcé de la faire naître et de l'entretenir par des moyens indignes de lui. Nous avons vu qu'il voulait se faire passer pour un dieu, qu'il en prit le costume, se fit offrir des sacrifices et cacha sa mort, pour qu'on crût à une disparition surnaturelle. Cela ressemble fort à du charlatanisme; et cependant on peut, sinon excuser entièrement sa conduite, au moins en partie l'expliquer.

C'était alors une habitude à Agrigente, cité riche et corrompue [1], de faire montre d'un grand luxe et de s'en servir pour acquérir de l'autorité.

1. Diodore de Sicile, *De sumptu* (*Biblioth. lat.*, XIII, c. 81 et sq.).

N'oublions pas qu'Empédocle fut longtemps chef du parti populaire; qu'à la mort de son père, il dissuada le peuple de rappeler les tyrans; qu'il chercha dès lors tous les moyens d'établir solidement sa puissance sur un peuple volage, inhabile à se servir de la liberté, et qu'on devait conduire avec énergie, sans pourtant paraître le gouverner[1].

De plus, nous ne devons pas accorder trop d'importance à cette prétendue divinité qu'il s'est attribuée. Nous ne nous indignons pas de voir les poètes parler du souffle divin qui les anime. Empédocle, poète lui aussi et grand poète, fait comme tous ses devanciers. Il marche à bon droit sur les traces des Musée, des Orphée et des Pindare. Que si, vivant à une époque moins ancienne, il prend cependant plus au sérieux son rôle de « dieu rendant des oracles », cela tient sans doute au caractère de sa philosophie, pleine de fables, de superstitions, et souvent toute d'inspiration[2]. Cela

1. Diogène Laerce (VIII, 66) rapporte que Timée l'accusait en politique de ne pas conformer ses actions à ses paroles, ce qui s'explique très probablement de la façon suivante : quoique du parti de la liberté contre les tyrans, il chercha cependant à acquérir une grande autorité sur le peuple et s'en servit pour le diriger. (Cf. Karsten, *Emped. reliq.*, p. 18.)

2. Plutarque, *Du Génie de Socrate*, p. 580 : Φασμάτων καὶ μύθων καὶ δεισιδαιμονίας ἀνάπλεως καὶ μάλα βεβακχευμένη.

tient surtout à une théorie particulière à Empédocle, qui prétend que les hommes supérieurs ne sont pas de la même race que le peuple, mais qu'ils sont des démons (δαίμονες) issus des dieux[1]. En effet, Empédocle se sentait tellement supérieur à ses contemporains, qu'il est presque excusable de s'être fait passer pour un demi-dieu intermédiaire entre la foule des hommes et les habitants de l'Empyrée[2].

On comprend qu'il n'ait pas consenti à faire partie de cette humanité qu'il voyait s'agiter au-dessous de lui. Son erreur consiste seulement à s'être voulu placer plus près des Dieux qu'il ne convient même à un « démon déchu », dans cette « caverne » qu'on nomme la Terre.

En réalité Empédocle, comme l'a très bien vu Karsten, peut être considéré comme le dernier des poètes primitifs. Il a encore comme eux le génie, l'ardeur religieuse et la dignité noble du prêtre (*vates*) ; mais on sent aussi en lui la marque du temps où il vécut : à la vraie foi succède par mo-

1. Emped. *reliq.*, v. 1-9, et *passim*.

2. Comme a si bien dit M. Renan dans ses *Dialogues philosophiques*, p. 293 : « Dans la réalité, on est plus ou moins homme, plus ou moins fils de Dieu. On a de Dieu et de vérité ce dont on est capable et ce qu'on mérite. » Or Empédocle en méritait plus qu'aucun de ses contemporains.

ments le fanatisme étroit qui perce dans sa vie et jusque dans sa mort. Il semble qu'il ait été dupe de sa propre apothéose. Ayant voulu être dieu pour la foule qui le contemplait étonnée, il finit par se convaincre de sa propre divinité. Il crut au dieu qu'il sentait en lui, et, sacrifiant à cette partie divine de lui-même la partie méprisable et mortelle de son être, il s'élança volontairement dans le gouffre de l'Etna pour revivre purifié et vraiment divinisé par ce dernier et sublime acte de foi.

Quant aux dates et aux faits historiques que nous avons cherché à recueillir sur sa vie[1], ils sont sans doute rapportés d'une façon différente par les biographes; mais on peut cependant les coordonner d'une façon à peu près satisfaisante.

Il naquit à Agrigente, d'une famille riche et considérée[2]. Son grand-père élevait des chevaux qu'il faisait courir à Olympie. Son père contribua au bannissement du tyran Thrasidée et à l'établissement d'une constitution démocratique à Agrigente, en 470 avant Jésus-Christ[3].

1. Cf., à ce sujet : ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 199 et sq. ; — KARSTEN, *Emped. reliq. : De Empedoclis vita et studiis*, p. 3 et sq.

2. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 51-53. — Cf. KARSTEN, *Emped. reliq.*, p. 5 et sq.

3. DIOGÈNE LAERCE, XI, 53.

Lui-même eut dans la suite une grande influence sur les affaires de son pays[1].

La date de sa naissance peut être fixée vers la LXXIIe olympiade; car, d'après Aristote[2], il était plus jeune qu'Anaxagore, qui naquit dans la LXXe olympiade; et d'autre part, d'après Simplicius[3], il était plus âgé que Gorgias, qui naquit avant la LXXVe olympiade. Ces témoignages se concilient assez bien avec celui de Diogène Laërce[4], qui place l'époque la plus brillante de sa vie vers la LXXXIVe olympiade, c'est-à-dire lorsqu'il était âgé d'environ cinquante ans.

Cependant il quitta Agrigente, sans doute chassé par une émeute, et se réfugia dans le Péloponèse. D'après Alcidamas[5], il écouta avec Zénon les leçons de Parménide, puis quitta ce maître pour suivre les enseignements d'Anaxagore et de Pythagore. Mais cette indication ne semble s'appuyer sur aucun texte important, et il paraît

1. Après la mort de son père, il empêcha le peuple de rappeler les tyrans. On dit même qu'il refusa le trône que ses concitoyens lui offraient. (DIOG. LAERCE, VIII, 63-67, 72. — PLUTARQUE, *Adv. Colot.*, 32, 4, p. 1126.)

2. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 3, 984 *a*, 11.

3. SIMPLICIUS, *In phys.*, 6 *b*, en haut de la page.

4. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 74, citant Apollodore.

5. Cité par DIOGÈNE LAERCE, VIII, 56.

vraisemblable qu'Alcidamas, n'ayant aucune affirmation certaine à ce sujet, a remarqué simplement une certaine analogie entre les doctrines de ces différents philosophes et celle d'Empédocle.

Telle est l'histoire de la vie d'Empédocle, que nous nous devions de placer en regard de la légende.

Du reste, l'étude de sa philosophie nous servira à éclairer l'histoire si obscure de cette vie.

Nous devons remarquer, au premier abord, combien sa méthode philosophique diffère de celle des autres Éléates. On ne trouve pas chez lui ces subtilités logiques, cette dialectique aride et spécieuse qui distinguent Parménide : peu ou point d'entités, jamais de syllogismes; on est sorti de l'abstraction pour entrer dans la vie.

Empédocle est un physicien. Ce sont des faits qu'il étudie, non des mots; son univers est composé de forces, non d'idées. Nous avons quitté le domaine de l'Un, de l'Être, du non-Être, et de la différence; nous avons affaire à des choses réelles, à des agents.

L'étude du système semble en devoir être plus facile; mais on s'aperçoit bientôt qu'il n'en est

rien. Les entités ne sont après tout que des créations de l'esprit, et, comme telles, elles prennent la forme et la détermination que nous avons voulu leur imposer. Il est aisé de spéculer sur des données qu'on a établies, et, bien que ce travail puisse sembler stérile, on est au moins certain que, si la lassitude de l'intelligence ne lui fait pas perdre de vue les prémisses établies par elle-même, la conclusion viendra sûrement; en réalité, elle est déjà contenue dans la première hypothèse qu'on a posée d'autorité.

La complexité de la vie est bien différente de cette simplicité et de cette rigueur logiques. Un esprit humain a-t-il même le droit de prétendre réduire à une conception qui est son œuvre l'œuvre du Démiurge éternel dont l'infinie sagesse s'est exprimée dans le monde?

Sans doute, la vie n'est que l'*objectivation*, c'est-à-dire la réalisation en dehors de l'esprit d'une idée qui devient une conscience; mais cette idée maîtresse, qui est le véritable « principe vital », est, pour ainsi dire, un foyer d'où partent mille rayons qui semblent la multiplier et qui nous empêchent d'apercevoir l'unité centrale. Ce qui est vrai de la Nature est vrai des systèmes qui ont essayé de la traduire. Leur complexité est le reflet

de la complexité extérieure, et il est aussi difficile pour le critique de saisir tous les traits de la théorie et de les réunir dans une synthèse qui n'en sacrifie aucun, qu'il est difficile pour le physicien de rassembler tous les faits de l'observation dans une loi qui les résume et les explique.

Aussi trouverons-nous plus d'une contradiction dans Empédocle, et aurons-nous bien de la peine à concilier toutes les idées incohérentes qui semblent se combattre dans son poème. Aristote lui-même prétend qu'il n'a fait que « bégayer » sa pensée [1].

Mais peut-être vaut-il mieux, dût-on paraître téméraire, tenter de restituer un système dont on a des fragments, que se contenter d'en signaler les lacunes et les défaillances prétendues. Il ne semble point que ce soit une méthode légitime, lorsqu'on fait l'histoire de la philosophie, que de se borner à exposer les points de doctrine que l'on connaît d'une manière positive, sans s'inquiéter de savoir si ces parcelles de la pensée totale forment un Tout complet, et si l'idée qu'on en donne ainsi est digne de ces grands noms. C'est, sous

1 Aristote, *Métaph.*, I, 4, 985 *a*, 5.

prétexte de probité, se condamner à l'étroitesse et à l'injustice.

Sans doute les théories d'un philosophe ne sont point des thèmes à variations arbitraires, une sorte de *matière* offerte à l'activité personnelle, et nous ne devons jamais sacrifier la vérité historique au plaisir de retrouver nos propres idées dans les œuvres de ceux qui nous ont précédés. Mais cet excès, après tout, est peut-être moins à craindre qu'une trop scrupuleuse exactitude, une défiance excessive de soi-même, qui retombe en réalité sur les autres, et dont l'effet certain serait de détruire, au nom de notre ignorance, une gloire élevée par ceux-là qui la savaient légitime.

Aristote disait que, pour comprendre la vraie nature d'un être, il faut le considérer, non dans son ébauche ni dans ses imperfections, mais dans son développement le plus parfait, dans son achèvement, et par conséquent dans sa beauté.

On cherchera donc à rendre au système qu'on étudie son unité et son caractère, et il ne suffira pas pour cela d'énoncer à la suite toutes les opinions du philosophe : l'important sera de le faire revivre à nos yeux, et de lui restituer son génie

et sa physionomie propres. On n'aurait point fait l'histoire d'un règne si l'on avait seulement déroulé dans l'ordre chronologique la série des événements qui se sont succédé pendant cet intervalle. On ne ferait pas davantage connaître une doctrine si l'on en reproduisait seulement les principaux traits, sans les compléter et les unir.

Ce qui importe, ce n'est pas de prendre note d'opinions particulières, ni de collectionner des pensées éparses : c'est de reconstituer à distance des personnes, des âmes, et l'intérêt psychologique domine ici l'intérêt historique. L'imagination a son rôle dans ce travail, comme dans l'histoire pure. Étudier un système de philosophie, c'est le refaire ; comprendre, c'est créer à nouveau dans notre pensée ce que la pensée a déjà créé hors de nous. Rejetons donc cette timidité, qui fait tort à nous-mêmes et surtout à l'objet que nous considérons.

Peut-être notre conception ne sera-t-elle point absolument adéquate à celle de l'auteur étudié, mais, à tout prendre, cela vaut encore mieux que si nous n'en avions point.

Si notre Empédocle n'est point l'Empédocle de l'histoire, nous nous consolerons en pensant

que son système n'eût réellement point existé pour nous sans l'image que nous nous en sommes tracée. Empédocle nous l'apprend lui-même : « C'est par la témérité qu'on arrive à la science[1]. »

1. Empédocle, v. 48.

II

PHILOSOPHIE D'EMPÉDOCLE

1. — L'AMOUR

L'idée fondamentale de la métaphysique d'Empédocle, ou plutôt le premier agent de sa physique, — car, pour lui, la science de l'Être ne se distingue pas de celle de la Nature, — est l'Amour[1]. Ce n'est pas le désir, l'appétit sexuel, la puissance génératrice comme dans la physique de Parménide.

L'Amour d'Empédocle est une force d'union qui, malgré l'invraisemblance d'une pareille con-

1. ARISTOTE, *Métaph.*, II, 1, 996 *a*, 4 : Ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερον τί ἐστιν, ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων, ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν, ἄλλος δέ τις πῦρ, ὁ δὲ ὕδωρ, ὁ δὲ ἀέρα. (Cf. p. 47.) — *Métaphys.*, II, 4, 1001 *a*, 9 : Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἕν, ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ ὄν τι · οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς, ὡς εἰς γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅτι ποτὲ τὸ ἕν ἐστι · δόξειε γὰρ ἂν λέγειν τοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι · αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ ἓν εἶναι πᾶσιν.

ception à cette époque, semble porter un caractère moral. Ce n'est plus Aphrodite, c'est Φιλία, l'amitié, la concorde, l'harmonie qui produit et conserve toutes choses par une sorte de bonté inhérente à sa nature.

Il est curieux de rechercher l'origine de l'idée métaphysique d'Amour, ou plutôt de l'introduction de cette idée dans la philosophie grecque, où elle devait jouer un si grand rôle.

Dès l'époque la plus reculée, ce peuple, épris de la Beauté, comprit la grandeur de l'Amour, auquel celle-ci se trouve liée par une éternelle parenté. Pour donner à ce sentiment si puissant, si vivace dans leurs cœurs, une existence indépendante et une réalité objective, les Grecs le personnifièrent, et au lieu de le réduire à n'être qu'une modification de l'âme, ils en firent un Être antérieur à l'âme même. Ce ne fut d'abord qu'un de ces procédés de symbolisme spontané, familier aux peuples dont l'imagination est jeune et riche. Mais, à l'origine de toutes les civilisations, la poésie et la philosophie se confondent : l'homme ne sait que ce qu'il chante, et chante tout ce qu'il sait; aussi le mythe se changea-t-il bientôt en théorie.

L'Amour, qui dans le cœur de l'homme est l'in-

strument le plus puissant de l'instinct de génération, et qu'on avait représenté d'abord sous la figure d'un beau jeune homme ailé, armé de flèches, et éternellement uni à une déité féminine symbole de fécondité, l'Amour devient le créateur même de l'Univers qu'il a fait sortir des flancs de la Nuit. Mais, dans cette transformation, le mythe s'est dépouillé des particularités extérieures et proprement poétiques que nécessitait la personnification. L'Amour métaphysique a perdu ses ailes et laissé tomber son arc; l'Idée s'est épurée et est revenue à sa simplicité primitive, sans rien perdre de la réalité et de la vie qu'elle a conquises dans cette évolution.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner de reconnaître, dans les images des vieux poètes de la Grèce, comme une traduction symbolique des théories abstraites qu'ont développées les philosophies postérieures. Sans parler d'Homère, où l'on trouve tout ce qu'on y veut chercher, Hésiode (c'est Aristote qui le remarque[1]) semble avoir entrevu le système d'Empédocle, lorsqu'il dépeint ainsi la genèse du monde : « Longtemps avant toutes choses, exista le Chaos;

1. Aristote, *Métaph.*, I, 4, 984 *b*, 23.

après lui la Terre au large sein..., et l'Amour, qui est le plus beau des Immortels[1]. »

Nous avons vu quelle place Parménide avait donnée, dans sa physique, à l'Amour, « le premier des dieux[2] ». Il voyait dans Éros une puissance de cohésion plus capable de rapprocher les contraires qu'Éris, chantée par Héraclite, et se représentait le monde comme livré sans relâche au désir farouche de la génération[3].

Avec Empédocle, change l'idée qu'on s'est faite jusqu'alors de ce principe tout physique. L'amour sexuel n'est pour lui qu'un cas particulier de l'Amour. Aphrodite n'a point disparu de son système : c'est toujours elle qui réunit les éléments séparés de la Discorde et qui mêle les molécules hétérogènes; elle réside toujours dans le cœur de l'homme et frissonne dans ses membres[4]. Mais la génération n'est qu'une forme dérivée et

1. Hésiode, *Théogonie*, v. 116, cité par Aristote (*loc. cit.*). Le Chaos représente ici la simple possibilité de l'Être. L'Amour est le principe actif, et la Terre représente la matière passive, ou mieux le *lieu* de la production.

2. Parmen. *reliq.*, édit. Karsten, v. 131, p. 42 :

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

3. *Ibid.*, édit. Karsten, v. 128-130, et *passim*.

4. Empédocle, *Fragm.*, v. 109 :

Ἥτις καὶ θνητοῖσιν ἐνίζεται ἔμφυτος ἄρθροις.

imparfaite de la production : elle consiste simplement à ramener à l'unité primordiale un groupe de particules dissociées ; ce n'est qu'une fonction secondaire de la Φιλία. Oui, c'est par elle que les êtres se cherchent et se désirent; c'est par elle que naissent et pullulent les animaux et les plantes; mais c'est la Φιλία qui fait jaillir l'Être du sein du Néant. Aphrodite est la puissance fécondante, non la puissance créatrice. Elle travaille seulement à maintenir l'Être engendré par la Φιλία. Né de l'Amour, le monde aspire à aimer; mais son amour n'est que le prolongement d'une action initiale : c'est, pour ainsi dire, l'obscure conscience qu'a l'Être de son origine, et le mouvement sourd de la créature pour reconstituer l'œuvre du Créateur. Ce créateur, ce véritable Amour, n'a pas besoin de deux termes comme Éros. Il ne lie point, il produit. C'est lui qui, avant les temps, a enfanté l'Unité, non point vide et logique, mais réelle et vivante, homogène dans toutes ses parties, comme l'Unité de Parménide et portant le même nom que celle-ci, celui de Σφαῖρος.

L'analyse fera ressortir l'originalité de la conception et les différences qui la séparent de la conception éléate.

Pour Parménide, l'Unité se confondait avec

l'Être, et ces deux principes, distincts seulement par abstraction, se forment d'eux-mêmes sans qu'on ait besoin de rechercher avant eux ou en dehors d'eux une puissance qui les ait produits. La pensée qui les relie ne les crée point : à vrai dire, Parménide ne l'a prêtée à l'Être que pour lui laisser une détermination qui l'empêchât d'être réduit au pur néant.

En effet, tout mouvement, toute action étant retirés à l'Être, il fallait bien qu'il eût au moins une manière d'Être, que son existence se manifestât, ne fût-ce qu'à lui-même, et Parménide choisit la Pensée, qui, en apparence, ne répugne point à l'immobilité et apparaît comme la seule manifestation qui puisse n'être pas une relation entre différents termes. La conscience dans laquelle l'Être se saisit lui-même, lui semblait devoir assurer l'Unité absolue du Tout.

Mais cette synthèse n'explique nullement l'origine des choses. L'Être, malgré ses dehors métaphysiques, est un simple fait qui ne porte pas en lui sa raison. C'est l'expression physique d'une réalité qui ne se montre pas. Quand on a tout réduit à l'Être, on n'a fait que reculer le problème, et le poser d'une façon plus précise. Il y a de l'Être ; d'où vient-il, et qui a fait l'Être ?

Répondre qu'il a toujours été, c'est répondre que quelque chose qu'on ne voit pas lui a toujours donné l'existence, ce n'est pas définir ce principe premier. C'est dire que le fait présent a toujours été un fait; ce n'est pas faire connaître la raison du fait.

Aussi Empédocle ne place-t-il pas l'absolu dans la substance, sorte d'entité inintelligible, destinée à dissimuler l'ignorance où nous sommes de la vraie nature de l'Être. Il va chercher, par delà l'Être, la cause dont il est la manifestation, et cette cause est une puissance active, c'est l'Amour. De l'Amour naît le Sphérus, qui n'est autre que l'Être de Parménide réduit à sa valeur réelle. On peut distinguer logiquement deux éléments dans le Sphérus : l'Être et l'Unité. Aucun ne se suffit à lui-même; l'Être n'est que la détermination de la puissance qui passe à l'acte, l'Unité n'est que la forme de l'acte.

Les Néoplatoniciens[1], dont la méthode historique est défectueuse en ce qu'ils prêtent d'ordinaire leurs propres idées à leurs devanciers, semblent ici avoir eu une intuition plus vraie

1. Voy. KARSTEN, *Emped. reliq.*, p. 369 et sq. — ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 227.

qu'Aristote du véritable sens de cette doctrine. Ils ont compris qu'Empédocle plaçait à l'origine de toutes choses l'Acte qui précède l'Être, lequel se réduit lui-même à la Matière.

L'Être ne se comprend que s'il est le produit d'une énergie en mouvement. Hegel l'explique par l'évolution de l'Idée qui se détermine ; le Christianisme, par un acte de la bonté divine.

Empédocle n'a point établi la volonté comme cause première du Tout ; une telle conception dépasse la portée des esprits de cette époque. Mais il semble avoir vaguement pressenti que la finalité seule peut rendre compte de l'existence[1], et, à défaut de la liberté, il a placé à l'origine des choses une tendance aveugle, à demi morale[2], à demi mécanique, qui est le ressort de cette action incessante qui constitue l'Être.

L'unité de l'Être trouve ainsi une explication réelle dans ce système. L'idée de l'Unité, en somme, est une idée qui a dû précéder l'existence où elle se réalise : allez même jusqu'à la supposer inconsciente, ce sera alors la *forme* de la tendance en action.

1. Aristote, *Métaph.*, I, 10, 993 *a*, 15. — Cf. Zeller, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 222.

2. Aristote, *Métaph.*, I, 4, 984 *b*, 32.

Cette théorie est plus profonde que celle de Parménide, qui se contente du fait accompli sans chercher quelle cause on doit attribuer à la forme de l'Être. Elle nous fait pénétrer dans un monde transcendant qui n'est plus le monde froid et immobile de la substance ni le monde incohérent du mouvement abstrait ; mais où l'on trouve le principe de toute existence et de toute détermination.

D'après cette seule conception du premier principe, on entrevoit qu'Empédocle est un conciliateur qui cherche à fondre ensemble les systèmes d'Héraclite et de Parménide. Du premier, il garde l'acte avec toute la multiplicité de ses modes; du second, la substance et l'unité qu'elle porte avec elle. Avec Héraclite, il considère le monde comme un phénomène; mais ce phénomène est l'acte d'une force. Avec Parménide, il admet que le principe du Tout est l'Être absolu et éternel ; mais cet Être est devenu une puissance vivante et active.

Sa conciliation réside dans la substitution de l'idée de force à l'idée matérielle de la substance et à l'idée abstraite du mode; mode et substance seront séparés par un abîme tant que l'un ne sera pas directement produit par l'autre. Unir les deux

termes par le lien de l'action, est le seul moyen d'introduire l'unité dans la multiplicité. Le rapport de causalité pourra consommer la synthèse où le rapport de substance avait échoué. La cause motrice, comme dit Aristote, expliquera l'unité et la diversité du monde, qui restaient inintelligibles si l'on s'enfermait dans la cause matérielle. Aristote a parfaitement compris que dans Empédocle l'Être n'est point par lui-même; mais il semble voir dans l'amour la substance même de l'Être : ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν[1]. Le mot ὑποκείμενον doit être interprété ici dans le sens de cause, de réalité, qui, placée derrière un Être, lui donne et lui maintient l'existence. Le *lien de la substance* n'aurait aucun sens, car on ne comprendrait pas que l'amour pût servir de *substratum* à l'Être; l'amour étant essentiellement une action ou plutôt une force d'action, il faut entendre qu'il produit l'Être, lequel n'est qu'un résultat, un effet.

En résumé, le premier agent, l'agent principal de cette philosophie est l'Amour créateur, la Φιλία, qui, par l'idée de l'action, nous offre la synthèse de l'Être et du Mode, de l'Unité et de la Multipli-

1. Aristote, *Métaph.*, II, 1, 996 *a*, 7. — Cf. plus haut, p. 22, note 1.

cité. L'Être est l'effet extérieur d'une action dont l'agent est l'Amour. L'Être est un parce qu'il provient d'une tendance une, l'Amour. Empédocle est supérieur à Parménide en deux points : 1° parce qu'il explique l'Être en en faisant un acte de l'Amour, tandis que Parménide pose l'Être comme premier ; 2° parce qu'il explique, par l'unité de l'agent qui a produit l'Être, l'unité de l'Être, que Parménide pose comme premier, sans en donner la raison.

2. — LE SPHÉRUS

L'acte premier de l'Amour est le Sphérus, mélange parfait des éléments primitifs. Empédocle le représente comme sphérique et immobile [1].

Presque tous les commentateurs, tant anciens que modernes, ont discuté sur la nature du Sphérus [2]. Est-elle matérielle ou spirituelle ? Telle est la première question qui semble se poser à nous. Mais la manière dont nous avons compris la pensée d'Empédocle semble la rendre inutile. En effet, d'une part nous avons pu affirmer que l'Être, dans Parménide, est absolument immatériel et se confond avec la pensée. Mais nous avons vu, à propos de Xénophane, que cette distinction n'est point entrée dans l'esprit du poète, et que ce serait un travail artificiel que de vouloir la retrouver dans ses œuvres.

1. EMPÉDOCLE, v. 64, 72 et sq., 59, 170. — ARISTOTE l'appelle μῖγμα (*Métaph.*, XII, 2, 1069 *b*, 22; XIV, 5, 1092 *b*, 7), ou ἕν (*Métaph.*, I, 4, 985 à 27; II, 4, 1000 *a*, 28; *De generat. et corrupt.*, I, 1, 315 *a*, 6; etc.).

2. Cf. ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 225 et sq., où il énumère les opinions diverses qui se sont produites sur ce point.

Il en est de même d'Empédocle, dont le système vient se confondre avec celui de Xénophane, mais comme l'idée revient après l'évolution à son point de départ, fécondée et vivifiée par l'opposition, consciente de sa nature et de son progrès circulaire. Xénophane ne distinguait point entre la matière et l'esprit, parce qu'il observait le monde en poète, et qu'il ramenait toutes choses à l'unité de la vie. Cette idée a trouvé sa détermination dans Empédocle : la vie est devenue l'action, et tout est un, parce que tout peut être considéré comme la force universelle de l'Amour.

Si nous osions ici interpréter et même dépasser la pensée du philosophe, nous dirions que, pour lui, matière et esprit ne sont que la manifestation de l'énergie active, divisée par l'abstraction, d'après le point de vue auquel on s'est placé pour l'observer. Vu par le dedans, le monde est conscience, pensée, âme en un mot ; vu par le dehors, il n'est qu'inertie, obscurité et matière. C'est la même force qui constitue toutes choses, et qui est regardée tantôt comme active, quand on pénètre au cœur même de la vie d'où partent la pensée et l'effort, tantôt comme passive, quand on considère seulement le résultat de l'action sans remonter à l'agent, et qu'on accepte simplement l'effet sans chercher

derrière lui la cause. La pensée, c'est l'action transparente et consciente d'elle-même; la matière, c'est l'action opaque et considérée au point de vue purement objectif. Cette distinction logique n'a donc d'autre réalité que celle de l'abstraction, et ne répond à aucune distinction réelle dans la nature des choses.

Aussi Empédocle l'a-t-il absolument négligée, et est-il parvenu ainsi à une Unité bien plus parfaite que l'Unité éléate, puisqu'elle n'exclut pas même la Multiplicité, et n'est pas condamnée, comme l'Unité logique, à sacrifier une partie de la réalité au profit de l'autre partie.

Une expression deux fois reproduite par Aristote[1], le mot « Dieu », appliqué à l'Unité d'Empédocle, a donné à entendre qu'il attribue la personnalité au principe des choses. Cette supposition n'offre au premier abord rien que de très vraisemblable, si l'on considère que tous les philosophes de l'antiquité ont été panthéistes, c'est-à-dire ont personnifié le Tout, non point sans doute par une conception purement anthropomorphique,

1. ARISTOTE, *Métaph.*, II, 4, 1000 *a*, 28 : Ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός. — *Ibid.*, 1000 *b*, 4 : Διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων. — Cf. ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 226 et note.

mais en lui prêtant une sorte d'existence organique, de vie confuse et éparse dans les membres du monde, et de sentiment vague de son immensité. Mais, puisque l'Amour est le principe actif de la philosophie d'Empédocle, il semblerait que ce dût être le Dieu du système.

Or cette hypothèse ne se trouve justifiée ni par les vers d'Empédocle ni par l'interprétation qu'en donne Aristote. Dans les deux passages qu'on a en vue, on ne peut rapporter la qualification de dieu qu'au Sphérus. En somme, « selon Empédocle, les éléments sont antérieurs à Dieu même, puisque les éléments sont aussi des dieux[1] ». Cette remarque n'aurait aucun sens, si c'était l'Amour qu'Aristote prétendît désigner; car les éléments ne sauraient avoir précédé la puissance qui a créé l'Être. Elle s'applique au contraire avec beaucoup de justesse au Sphérus représenté dans Empédocle comme un mélange des quatre éléments, qui seraient ainsi, sinon antérieurs à l'Être, du moins contemporains de l'Être.

Ailleurs, dans la *Métaphysique*, Aristote s'étonne du peu de part qu'Empédocle a laissée à l'Amour dans la formation du monde. Il fait observer que

1. Aristote, *De generat et corrupt.*, II, 6, 7, 333 *b*, 21.

« tous les êtres, excepté Dieu, sont produits par la Discorde[1] ». L'interprétation la plus vraisemblable est sans aucun doute de suppléer ceci : « excepté Dieu, *qui est produit par l'Amour.* »

Ici encore le Sphérus est dieu ; mais doit-on accorder à un mot isolé assez de valeur pour élever sur cette simple donnée une théorie dont on ne trouve aucune trace dans l'œuvre même d'Empédocle ?

Le mot « Dieu » ne représentait point à l'esprit des anciens l'Être personnel et vivant qu'il nous représente aujourd'hui. Ils prodiguaient ce nom dont nous sommes maintenant si avares. Pour eux, il ne renfermait guère d'autre idée que celle de l'infinitude. Tout ce qui dépassait les bornes naturelles était divin : la mer, qui par son immensité étonnait leur imagination ; le ciel, dont leurs regards ne pouvaient sonder la profondeur sans limite ; la montagne, qui semblait percer la nue et les dominait de sa masse puissante.

Plus tard, quand ils commencèrent à philosopher, l'idée de la perfection, de l'absolu, vint naturellement s'ajouter à l'idée de l'infini ; mais ni Par-

1. Aristote, *Métaph.*, II, 4, 1000 *a*, 28 : Ἅ παντα γὰρ ἐκ τούτου (νείκους) τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός.

ménide, ni Empédocle, ni Platon, ni même Aristote, ne conçurent jamais l'idée d'une puissance individuelle et morale qui eût donné la vie au Tout et dont la Providence s'étendît à l'Univers.

Ces grands hommes dédaignaient l'anthropomorphisme, et s'ils se servaient du nom de θεός, ils ne désignaient par là que l'unité concrète de la vie universelle qui circule à travers les mondes, le souffle intérieur qui meut les astres et anime tous ces grands corps, ou bien le principe suprême et impersonnel d'où partent toute existence et toute pensée, et auquel sont suspendus, comme au souverain désirable, tous les fragments de réalité que nos sens nous laissent entrevoir.

Je croirais donc volontiers que c'est à Aristote lui-même qu'il faut attribuer l'introduction du mot « Dieu » dans la métaphysique d'Empédocle. Au reste, ce terme n'est point essentiel à l'objection qu'il présente, et qu'on pourrait également énoncer ainsi : « La Multiplicité dans Empédocle est antérieure à l'Unité. — A l'exception du Sphérus, qui est l'acte premier de l'Amour, toutes les déterminations de l'Être sont produites par la Discorde. »

Si d'ailleurs il était démontré qu'Aristote a emprunté à Empédocle lui-même l'appellation

qu'il donne au Sphérus, il ne faudrait point croire que ce fait pût soulever une question nouvelle : le mot Dieu ne désignerait que l'unité parfaite de l'Être, c'est-à-dire la suprême réalité et la détermination absolue de l'Amour en acte[1].

Comme nous avons essayé de le montrer, le Sphérus est donc l'Unité première qui naît de l'Amour. Dans son sein il renferme, unis par une harmonie divine, les éléments divers et non encore distingués qui serviront à former le monde. Les êtres distincts naîtront de lui lorsque la Multiplicité y aura été introduite, et aura donné une existence individuelle aux parties qu'il renferme, fondues encore dans une Unité parfaite.

1. Les autres hypothèses sur la nature du Sphérus ne méritent pas d'être discutées, comme l'a fort bien montré M. Zeller (*Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 226, 227). Nous pensons avoir examiné les principales. La suite de cette étude montrera le rôle du Sphérus par rapport au Monde, comme la première partie a montré sa place par rapport à l'Amour créateur.

3. — LE MONDE

Mais si le Sphérus était l'unité pure de l'Être, et si la conciliation qu'il représente se bornait à l'absorption de la substance et du phénomène dans la force en action, cette métaphysique, déjà plus profonde et plus vraie que celles de Parménide et d'Héraclite, n'aurait point encore réussi à expliquer le monde. Or Empédocle ne rejette point le témoignage des sens dans le mensonge et l'illusion[1] ;

1. Les principes métaphysiques d'Empédocle dominent sa théorie de la Connaissance.

Malgré les affirmations d'Aristote (*De anima*, III, 3, et *Métaph.*, IV, 5, 1009 *b*, 15), qui prétend qu'Empédocle identifie la pensée et la perception, nous ne trouvons dans Empédocle que cette simple déclaration qu'« il y a affinité entre la pensée et les choses » : Πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν, c'est-à-dire : « La sagesse ou la science s'accroît pour les hommes dans leurs rapports avec les objets présents. » (Empéd., v. 318.)

Remarquons de plus que, suivant Empédocle (v. 321 et sq.), dans l'ordre de la sensation, nous connaissons les semblables par les semblables, la terre par la terre qui est en nous et qui rentre dans la constitution de notre corps, l'eau par l'eau, etc., etc. Il généralise et applique la même théorie aux sentiments, στοργῇ δὲ στοργήν, etc. (v. 323), et il l'applique même à la pensée, φρόνησις (v. 325), mais sans pour cela confondre celle-ci avec la sensation (αἴσθησις). Entre

c'est une science de la Nature qu'il prétend formuler : il doit donc faire entrer la Multiplicité dans son système.

C'est du Sphérus qu'elle devra sortir. Par quel moyen, et quel est au juste ce rapport de la réalité sensible avec l'unité primordiale de l'Être? Cette question soulève tant de difficultés, qu'Aristote lui-même ne paraît pas l'avoir résolue d'une manière définitive. Ce que l'œuvre d'Empédocle nous apprend de positif sur cette genèse des choses, c'est que le Sphérus contient à l'état de mélange et de fusion les contraires que toutes les physiques anciennes reconnaissaient dans le monde. Ces contraires se déterminent sous la forme des éléments. Empédocle en compte quatre : le Feu, l'Air, l'Eau

la φρόνησις et l'αἴσθησις, il voit sans doute des analogies, mais il distingue aussi l'un de l'autre ces deux modes de connaissance : Τὴν (φιλότητα) σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς, « Et ne reste pas enseveli dans tes sens. » (Empéd., v. 108.)

Pour Empédocle, la φρόνησις, le νοῦς s'oppose aux sens particuliers qui sont purement réceptifs, qui n'expliquent aucune réaction de l'esprit. La φρόνησις agit, elle compare et coordonne les données des sens, et en forme des perceptions totales. Ainsi se forme l'ὀρθὸς λόγος, dans lequel Empédocle voit le *criterium* de la vérité. (Sext. Empiric., *Adv. mathem.*, 7, 122.)

Les sens ne font connaître les choses qu'une à une, analytiquement; la pensée ramène tout à l'unité. Telle est l'idée qui semble se dégager de la doctrine d'Empédocle. Nous empruntons les principaux traits de cette théorie de la connaissance chez Empédocle au cours professé par M. Boutroux à l'École normale en 1877 : « *Sur la théorie de la connaissance dans l'antiquité grecque.* »

et la Terre [1]. Aristote les réduit à deux[2], et croit qu'ils représentent simplement la même opposition entre les modes de l'Être que nous avons trouvée dans Héraclite et Parménide.

Mais qu'est-ce que ce mélange où se trouvent confondus les contraires, et comment en sortiront-ils pour s'affirmer indépendants? Les éléments de cette sorte d'alliage sont-ils préexistants et irréductibles? Leur opposition n'est-elle pas latente dans le Sphérus, ou sera-t-elle déterminée par une

1. Empédocle, v. 74 et sq., texte d'ailleurs incertain :

Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖαν ἰδ' αἰθέρος ἄπλετον ὕψος·
ἐκ γὰρ τῶν ὅσα τ' ἦν, ὅσα τ' ἔσσεται, ὅσσα τ' ἔασιν.

Cf. *ibid.*, v. 105 et sq.

Comme nous le voyons, les qualités élémentaires des choses sont pour Empédocle au nombre de quatre : l'Eau, la Terre, l'Air et le Feu. On retrouve ici la méthode du philosophe éclectique, qui ne se contente pas, comme ses prédécesseurs, d'un seul de ces éléments, ni même de deux, comme Parménide, mais admet à la fois les éléments de Thalès, des Pythagoriciens, d'Héraclite et d'Anaximène.

2. Aristote, *Métaph.*, I, 4, 985 *a*, 31 : Ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν· οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μίᾳ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι. — Cf. *De general. et corrupt.*, II, 3, 330 *b*, 19 : Ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τἆλλα πάντα ἀντιτίθησιν. — Nous trouvons chez Empédocle (v. 151, 152) un texte moins explicite, mais tout aussi concluant, et dont l'authenticité ne saurait être mise en doute :

Πῶς, ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε
κιρναμένων, εἴδη τε χρόαι τε γενοίατο θνητῶν;

action étrangère? Voilà ce qu'Empédocle ne dit point, et ce qu'il importe pourtant de savoir.

La première idée qui se présente à l'esprit consiste à expliquer la production effective des contraires par leur passage de la puissance à l'acte. D'après cette théorie, le Sphérus serait l'acte premier de l'Amour, et sa décomposition en éléments, l'acte second, plus positif que le premier. L'Amour créerait d'abord l'Être, et ensuite ses déterminations. Telle paraît être la pensée d'Aristote lorsque, définissant dans le XIIe livre de la *Métaphysique* l'idée de puissance et d'acte, il applique cette définition qu'il en donne aux systèmes des physiciens : « Tout provient de l'Être, mais sans doute de l'*Être en puissance*, c'est-à-dire du *non-Être en acte;* c'est là l'Unité d'Anaxagore (car ce terme exprime mieux sa pensée que les mots : tout était ensemble), c'est là le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre[1]. »

Mais il faudrait, pour soutenir cette théorie, admettre que cette détermination seconde est le

1. Aristote, *Métaphys.*, XII, 2, 1069 *b*, 18 : Ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.

produit ou de l'Amour ou du Sphérus. De l'Amour, rien n'autorise à le croire. Empédocle ne dit nullement que ce soit la *Φιλία* qui ait distingué les éléments dans le sein du Sphérus. L'effet de l'Amour est au contraire de créer et de maintenir partout l'Unité[1], et il serait étrange qu'ayant produit le Sphérus par un premier acte, il vînt par un second détruire son harmonie et y introduire la lutte. Est-ce donc le Sphérus lui-même qui se divise et se morcelle, incapable de conserver l'unité qu'il a reçue? Bien que Themistius appelle le Sphérus la cause créatrice, *αἴτιον ποιητικόν*[2], on ne peut le considérer autrement que comme l'*acte* de l'Amitié, le fait par lequel se manifeste la puissance motrice, l'action dans sa partie externe, l'Être sous sa forme matérielle.

1. Empédocle, v. 94 :

Ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνέρχομεν' εἰς ἓν ἅπαντα...

Cf. v. 131 :

Σὺν δ' ἔδη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.

Cf. v. 142 :

Ἄλλοτε μὲν φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον...

2. Themistius, *Physic. Auscul.*, I, f° 18, *a* : Οἱ πολλὰς ὑποθέμενοι τὰς ἀρχάς, ἓν δὲ αἴτιον τὸ ποιητικόν, Ἀναξαγόρας τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὁ μὲν τάς τε ὁμοιομερίας καὶ τὸν νοῦν, ὁ δὲ τὰ στοιχεῖα τὰ τέσσαρα καὶ τὸν σφαῖρον. (Cité par Karsten, *Emped. reliq.*, p. 325.)

Le Sphérus est donc dépourvu de toute activité ; et, en effet, nous ne voyons pas qu'Empédocle lui prête le moindre rôle dans la formation de son Univers. Ce qui reste de constant, c'est que les contraires sortent du Sphérus, qui est ainsi, si l'on veut, la cause matérielle ; mais ce n'est ni l'Amitié ni le Sphérus qui les déterminent. Pour comprendre comment ils se séparent, il faut introduire le second agent de la physique d'Empédocle : la Discorde[1].

La Discorde est une puissance au même titre que l'Amour : ce n'est pas un manque, un défaut de l'Amour, c'est une force active qui lutte contre une force rivale et qui tend à la détruire. Elle circule errante autour de la sphère de l'Être et cherche sans cesse à y pénétrer. Au bout d'un intervalle de temps fixé par la Fatalité[2], quand la période du règne absolu de l'Amour est achevée, elle y parvient enfin ; et à peine s'est-elle insinuée

1. Empédocle, v. 58 :

Τῶν δὲ συνερχομένων ἐξ ἔσχατον ἵστατο Νεῖκος.

2. *Ibid.*, v. 66 et sq. :

Αὐτὰρ ἐπεὶ μέγα Νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη,
ἐς τιμάς τ' ἀνόρουσε, τελειομένοιο χρόνοιο,
ὅ σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παραλήλαται ὅρκου....

Cf. vers 117.

dans le corps du Monde, que tous les membres du dieu se prennent à trembler[1], toutes les lois sont renversées : ce qui est léger prend la place de ce qui est pesant[2]; le soleil s'éteint[3]; la terre et la mer se désagrègent[4]; l'univers s'émiette; à l'unité du Sphérus a succédé l'infinie division de la Discorde.

De même, en effet, que l'Amour est la puissance créatrice et régulatrice qui produit et maintient l'unité dans toutes les parties de son œuvre, la Discorde est la puissance de différence et de limite qui tend à morceler tout être. L'une aspire à l'unité absolue, l'autre à l'absolue multiplicité[5]. Parménide eût choisi la première, Héraclite la seconde.

Ici encore Empédocle apparaît comme un conciliateur et unit dans son système les deux

1. Empédocle, v. 70 :

Πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.

2. *Ibid.*, v. 61 :

Ἀλλ' ὅγε παντόθεν ἰσοπαλὴς καὶ πάμπαν ἀπείρων.

3. *Ibid.*, v. 72 :

Ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσσεται ἀγλαὸν εἶδος.

4. *Ibid.*, v. 73 :

Οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον δέμας οὐδὲ θάλασσα.

5. *Ibid.*, v. 167-181.

contraires dont l'histoire de la philosophie grecque n'a guère fait jusqu'alors que raconter les luttes.

Empédocle est franchement Manichéen, et, pour ne pas se voir contraint, comme Xénophane et Parménide, à admettre par contradiction une sorte de formalisme illusoire et mensonger, il imagine la Discorde tout exprès pour expliquer ce que la philosophie n'explique pas; il affirme hardiment l'existence d'un principe de négation qui régit aussi bien l'Être que la Connaissance, et qui donne la raison de la division de la réalité. Ce principe ne réside plus dans la sensibilité humaine; il existe objectivement, et, à certains égards, participe de l'Être qu'il décompose. Il y aurait une longue étude à faire sur les origines de la conception dualiste que nous retrouvons sous une forme inconsciente ou réfléchie au fond de toutes les philosophies anciennes.

L'observation de la nature, notre expérience journalière nous révèlent la coexistence de la douleur et du plaisir, celle du juste et de l'injuste, que nous ne tardons pas à résoudre dans l'antithèse éternelle et irréductible de deux principes similaires et contraires.

Nous suivons même cet antagonisme dans les forces dont l'action réciproque constitue le monde physique. Les idées d'opposition et d'équilibre doivent donc être familières à nos esprits, et, acceptées dans une certaine mesure, représentent pour nous la vérité.

Nous réduisons maintenant cette contradiction de la nature à n'être qu'une forme de la coexistence du fini et de l'infini et, en dernière analyse, du Bien et du Mal. Mais les efforts de la dialectique moderne n'ont guère abouti qu'à donner, comme le faisait la physique ancienne, une cause et une essence propres aux deux termes. Il semble même que nous n'ayons pas fait un pas en avant dans la solution de la question, et peut-être ce que nous nommons bien et mal n'est-il point autre chose que l'Être et le non-Être des anciens, ou, si l'on veut, l'Amitié et la Discorde d'Empédocle. L'antithèse de l'Infini et du Fini se retrouve dans Platon : c'est le rapport incompréhensible qui unit la matière indéterminée à la forme intelligible, à l'Idée. La métaphysique est impuissante à résoudre le problème : c'est à la morale qu'il faut s'adresser ; elle seule pourra expliquer comment l'Être infini et parfait, pouvant rester seul dans l'absolu de son essence, a consenti par bonté

à se diminuer, à déchoir, comme disaient les Alexandrins, pour donner l'existence à des créatures finies et imparfaites, mais capables d'amour, et comment il s'est résolu à faire une place au mal pour qu'il pût y avoir un bien libre.

Si l'opposition que signale Empédocle entre le principe d'unité et de vie, et le principe de limite et de négation, était toute physique ou logique, sa conception ne différerait guère des systèmes précédents qui, eux aussi, malgré leurs efforts, sont contraints d'en venir au dualisme quand ils pénètrent dans la réalité.

Mais s'il est vrai que cet Amour qui crée toutes choses est plus qu'une force de cohésion, et si son règne est en même temps le règne de l'harmonie et du bonheur[1], si le poète maudit la Discorde[2] chaque fois qu'il songe à ce qu'elle lui enlève, s'il la regarde comme le principe de la guerre et de la

1. Empédocle, v. 59 :

Οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηχέϊ γαίων.

Cf. v. 110 :

Τῇ τε (φιλότητι) φιλὰ φρονέουσ' ἰδ' ὁμοίϊα ἔργα τελοῦς
γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην.

2. *Ibid.*, v. 106 :

Νεῖκος τ' οὐλόμενον.

difformité[1], ne faut-il pas voir dans cet antagonisme une image confuse de la lutte entre le bien et le mal? Empédocle pleure amèrement à la pensée du crime qui l'a précipité, lui, exilé des cieux, dans le séjour de la Discorde[2], et trace un tableau effrayant des maux que la puissance ennemie apporte avec elle[3].

Faut-il donc refuser de reconnaître un caractère moral aux deux forces qui se partagent le monde? Aristote ne le croyait point, et il explique ainsi la pensée d'Empédocle :

« L'homme vit que, à côté du bien, le contraire du bien se montrait aussi dans la nature; que, à côté de l'ordre et de la beauté, s'y trouvaient le désordre et la laideur; que le mal semblait l'emporter sur le bien, et le laid sur le beau. Un philosophe introduisit l'Amitié et la Discorde, causes opposées de ces effets contraires; car si

1. Empédocle, v. 130 :

Ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται.

2. Sur la doctrine de la migration, voyez tout le début du poème *De la Nature*. Empédocle emprunte aux Pythagoriciens la théorie de la migration des âmes, qui, si elle ne s'accorde pas avec le détail de sa philosophie (cf. Zeller, *Philosophie des Grecs*, trad., t. II, p. 264, 265), se trouve bien en harmonie avec l'esprit du système, et est une source féconde de poésie. Il en est de même, comme nous essayerons de le montrer, de la théorie de l'âge d'or.

3. Empédocle, v. 1-31.

l'on pousse à leurs conséquences les opinions d'Empédocle, et qu'on s'attache au fond de sa pensée et non à la manière dont il la bégaye, on verra qu'il fait de l'amitié le principe du bien, et de la discorde celui du mal. De sorte que si l'on disait qu'Empédocle a proclamé, et *qu'il a proclamé le premier*, le bien et le mal comme principes, peut-être ne se tromperait-on pas, puisque dans son système le bien en soi est la cause de tous les biens, et le mal, celle de tous les maux[1]. »

Ce texte est décisif; on en pourrait encore citer plusieurs autres[2].

Jamais Aristote ne parle d'Empédocle sans rappeler qu'il a introduit la moralité dans l'univers, et que, s'il n'a pas posé le Bien en cause finale de toute action, il l'a du moins posé en cause efficiente de toute existence et de tout mouvement. Un vers d'Empédocle nous laisse même entrevoir dans sa conception morale une profondeur à laquelle n'est peut-être jamais arrivé Aristote : « L'Amour, dit-il, a horreur de la pesante néces-

1. ARISTOTE, *Métaph.*, I, 4, 984 *b*, 32.

2. *Ibid.*, I, 6, 988 *b*, 8 : Οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν. — Cf. *Métaph.*, XII, 10, 1075 *b*, 1.

sité[1]. » L'Amour porte même ici le beau nom de « Grâce », Χάρις, qui est synonyme de Bonté libre et libérale. Serait-ce qu'Empédocle a entrevu que l'Absolu ne peut être qu'une liberté absolue, et qu'un Bien tout fait qui subit sa nature ne mérite pas le nom de Suprême Amour, qui s'impose au métaphysicien comme au moraliste? Tout dans sa doctrine nous porte à le croire, surtout si, suivant l'exemple d'Aristote, « nous nous attachons au fond de la pensée d'Empédocle, et non à la manière dont il la bégaye ».

Mais que l'on donne des deux principes premiers d'Empédocle, l'Amour et la Discorde, une explication physique, logique ou morale, ils n'en demeurent pas moins distincts. La Discorde ne saurait être ramenée à l'Amour, pas plus que l'Amour à la Discorde. Ce ne sont pas non plus deux modes contraires, issus par un développement naturel d'un principe supérieur qui en rendrait raison.

Le système d'Empédocle est dualiste. Amour et Discorde y apparaissent comme deux termes absolument irréductibles. Ils coexistent, à la fois

1. Empédocle, v. 69 :

..... Χάρις στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην.

indépendants dans leur genèse, et dépendants l'un de l'autre dans leur développement. A l'aide de ces deux principes, on parvient aisément à tout expliquer, formation et conservation du monde, d'une façon plus ou moins bien enchaînée, avec plus ou moins de clarté. Ils forment le fond commun de tout le système.

A l'origine existait le Sphérus (Σφαῖρος), mélange parfait des quatre éléments primitifs maintenus par la puissance de l'Amour (Φιλία) dans une union immobile. Au terme fixé par la Fatalité, la Discorde (Νεῖκος), pénétrant dans le Sphérus, en fait sortir les contraires, et donne naissance aux existences individuelles. Les quatre éléments qui entrent dans la composition du Monde, l'Air, le Feu, la Terre et l'Eau, sont incréés et impérissables. Les forces motrices, Amour et Discorde, sont également éternelles.

Cependant le Monde, une fois créé, resterait éternellement immobile, maintenu par un équilibre constant des éléments divers et des forces qui l'ont produit, si les rapports mêmes de ces éléments et de ces forces ne variaient constamment. Mais, d'une part, de la combinaison et de la séparation des substances éternelles, résulte une première forme du changement que nous nom-

mons à tort la naissance et la mort, bien qu'en réalité rien ne naisse ni ne meure, car ce que nous appelons le commencement d'un être n'est qu'une combinaison, ce que nous appelons la fin n'est qu'une dissociation des substances.

De plus, l'Amour et la Discorde, éléments primordiaux et également puissants, ne restent point l'un vis-à-vis de l'autre dans un rapport constant : chacun d'eux domine alternativement[1]. Il y a entre eux une lutte continue, et grâce à cette lutte, tandis que les éléments sont ainsi en partie

1. Empédocle, v. 138 :

> Ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,
> καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.

M. Zeller (*Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 223 et sq.), s'appuyant sur ce texte d'Empédocle, joint à quelques autres du même auteur et d'Aristote que nous examinerons successivement, prétend établir que « ces deux processus se continuent jusqu'à ce qu'ils aient amené d'un côté l'union complète, de l'autre côté la séparation complète des éléments... La vie du monde est donc un circulus. Unité absolue, séparation graduelle, séparation absolue et retour graduel à l'unité; telles sont les quatre phases qu'elle parcourt dans une répétition sans fin... Les périodes du mouvement et de la vie de la nature alternent donc avec celles où il n'y a ni mouvement, ni nature. »

Mais examinons les textes que M. Zeller cite à l'appui de sa thèse :

a. Empédocle, v. 138 (*cité au début de la note*). — Ce texte signifie simplement que tour à tour les deux principes l'emportent (κρατέουσι) l'un sur l'autre, c'est-à-dire qu'il y a lutte entre l'Amour et la Discorde, et que tantôt l'un, tantôt l'autre, l'emporte sur un point particulier. Ce passage semble fort bien s'appliquer à la lutte partielle qui entretient le mouvement, et par suite le Monde.

b. Empédocle, v. 83 et sq. — Les vers 96-101 principalement ont été

réunis par l'Amour, en partie séparés par la Discorde, le monde actuel subsiste avec les êtres

sans raison corrigés par M. Zeller dans le sens de son interprétation. Karsten les rétablit avec raison, ce semble, comme il suit :

Οὕτως ἦ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
ἦ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

Et, dans son commentaire (p. 194), il en donne un sens satisfaisant et qui s'accorde avec ce qui précède : « *Perpetuo, inquit Empedocles, res modo in unum conciliantur, modo in diversa distrahuntur ; ita fit ut et perpetua sit vitæ ac necis vicissitudo et mundi ordo sempiternus constet.* »

Ces vers, comme les précédents, ne se rapportent qu'à une lutte des deux principes ennemis, où tantôt l'un, tantôt l'autre obtient un avantage partiel, sans que pour cela le monde actuel disparaisse et reparaisse par suite de l'absorption complète de l'Unité dans la Multiplicité et de la Multiplicité dans l'Unité.

c. Aristote, *Physique*, VIII, 1, 250 *b*, 26. — M. Zeller (*Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 225, note 1) pense qu' « Eudème a tort de rapporter la phase du repos dont il est parlé dans ce passage uniquement à l'union des éléments dans le Sphérus ». — Nous suivrons au contraire l'interprétation d'Eudème (Simplicius, 272 *b*), qui semble confirmée par l'interprétation qu'Aristote donne des vers précédents d'Empédocle (v. 99) : « Empédocle veut exprimer sans doute que les êtres passent d'une forme à l'autre : ἐνθένδε. » (Aristote, *Phys.*, VIII, 1, 251 *a*, 4.)

Nous ne nous arrêterons pas aux commentaires de Stobée (*Ecl.*, I, p. 416), par exemple, qui sembleraient justifier l'opinion de M. Zeller, ni aux discussions des scholiastes d'Aristote.

— En résumé, il nous semble que les textes cités par M. Zeller ne prouvent pas la thèse qu'il avance.

Au contraire, nous partageons entièrement l'avis de Ritter, qui dit (*Hist. de la philos.*, trad. Tissot, t. I, p. 415) que « nulle part il n'est question d'une séparation complète de tous les éléments », et appuie sa thèse par des raisons qu'il serait trop long d'énumérer ici.

Avec une pareille interprétation, les lacunes signalées par M. Zeller

mortels[1]. Mais ce monde, né lorsque la Discorde fit succéder à l'état parfait d'unité sphérique et immobile l'état imparfait de multiplicité, ce monde trouvera lui aussi son terme, quand le progrès de l'unification aura tout ramené à l'état primitif et supérieur du Sphérus.

Tel semble être, d'après Empédocle, le principe physique des choses[2]; tel semble être le but suprême vers lequel *doivent* tendre tous les Êtres. Précipités par leur faute de cet état de béatitude première dont ils jouissaient au sein du Sphérus, dans ce séjour funeste, ἀτερπέα χῶρον[3], dans cette caverne sombre, ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον[4], qu'on nomme la Terre, ils aspirent de nouveau à ce haut degré de dignité et de bonheur qu'ils ont perdu.

(*Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 230) dans l'œuvre d'Empédocle n apparaissent plus, et l'on comprend que, parmi les fragments qui nous restent, aucun ne se rapporte à la *reformation* du monde par l'introduction de l'Unité entre les éléments livrés à la Multiplicité absolue.

On comprend dès lors la conclusion de M. Zeller qui, sans cela, pourrait paraître contradictoire (ZELLER, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 229) « De même que ce monde a commencé, de même il finira un jour quand tout sera revenu à l'état primitif du Sphérus, par les progrès de l'unification. » Seulement, au lieu des quatre phases de M. Zeller, nous n'en trouvons que trois : Unité absolue des substances, — séparation graduelle, — retour à l'Unité.

1. EMPÉDOCLE, v. 167-181.
2. *Ibid.*, v. 1-6.
3. *Ibid.*, v. 20.
4. *Ibid.*, v. 31.

Dans l'ordre physique, l'Être, parti de l'Unité, tend à revenir à l'Unité. Mais le règne de l'Unité est en même temps le règne du Bien et du Bonheur. L'Existence absolue se confond ici avec l'absolue Moralité. Le Monde sensible, entaché de Multiplicité, tend à rentrer au sein de l'Unité sphérique, parfaite et immobile. L'Amour bienfaisant cherche à s'affranchir du joug de la « furieuse Nécessité[1] ».

1. Empédocle, v. 8.

III

POÉSIE D'EMPÉDOCLE

Telle nous apparaît la métaphysique d'Empédocle, si l'on peut donner ce nom à une doctrine où l'inspiration spontanée du poète semble avoir remplacé la dialectique et le raisonnement abstrait du logicien. L'exposition didactique de sa philosophie ne peut être qu'une étude artificielle, comme le serait la description de l'organisme d'un animal qu'on tuerait pour le mieux connaître. Mais, après avoir séparé par l'analyse toutes les parties de l'œuvre qu'il nous fallait étudier, nous allons les réunir dans une synthèse où nous retrouverons l'esprit général de sa philosophie.

A proprement parler, Empédocle n'a pas eu, comme Parménide, une métaphysique qu'il se soit efforcé d'exposer d'une façon poétique. Sa poésie nous apparaît comme l'achèvement naturel de son système, auquel elle donne la vie et qu'elle résume au point de s'y confondre. On pourrait

même dire, en ce sens, qu'il n'a pas eu, à proprement parler, de système, et qu'il a seulement écrit un poème d'une profondeur et d'une inspiration extraordinaires.

Dès lors on comprend que ce poème nous présente un aspect nouveau. Au lieu des termes métaphysiques employés par les Ioniens, par Pythagore et par les premiers Éléates, nous rencontrons chez Empédocle un vocabulaire poétique d'un éclat et d'une richesse incomparables. Les entités souvent obscures de Xénophane et de Parménide, l'Être et le non-Être, l'Un et le Multiple, ont fait place à des puissances vraiment actives, à des forces vives telles que l'Amitié et la Discorde. Le Monde, jadis immobile dans son essence, a enfin trouvé en soi le principe de tout mouvement et de toute vie. Tandis qu'il était connu par les prédécesseurs d'Empédocle comme existant de toute éternité, ce dernier, en véritable poète, admet le dogme de la création. Au lieu de ne rencontrer en toutes choses que le développement logique ou métaphysique d'un principe éternellement posé, nous assistons tout d'abord dans le poème d'Empédocle à la naissance d'un monde fils de la bienfaisante Amitié.

Avant le commencement des temps, un principe

d'unité et de concorde, la *Φιλία*, a attiré tout à soi par le charme de sa toute beauté et de sa toute bonté. L'harmonie suprême et la suprême perfection rendues vivantes sous la forme d'une puissance d'amour et de cohésion ont, en les réunissant dans un terme achevé, donné naissance aux éléments rudimentaires épars dans l'Univers. Avant le temps, l'Amitié a créé l'Unité parfaite et réalisée, le Sphérus, enfermant dans ses vastes contours la matière de toute naissance à venir.

Une pareille théorie de la création ne pouvait manquer de fournir à qui la savait comprendre et exprimer une source abondante de poésie. Au lieu de la froide conception d'une entité ou d'une loi éternellement posée et dominant toutes les manifestations des existences passées ou à venir, nous rencontrons chez Empédocle, au seuil même de sa philosophie, l'image de la vie, résultant du progrès de l'Être vers un idéal de perfection. La création n'y est pas même attribuée à l'intervention d'un démiurge étranger, ce qui, au profit du créateur, eût privé la Nature de l'activité spontanée qui y circule. Nous voyons au contraire ici le spectacle de la vie, infuse dans tous les membres du *Cosmos* et se manifestant par sa propre vertu. Le désir vague qu'éprouve chaque atome de se

réunir aux atomes semblables et de former avec eux un tout harmonieux et parfait, la conscience obscure répandue parmi les êtres, même les plus rudimentaires, que l'état d'unité est le plus beau et le meilleur, telles sont les forces créatrices de ce monde plein de vie et de poésie. En somme, chaque être, chaque molécule même a été le véritable agent de sa création, et se doit à soi-même d'être apparu à la vie véritable en cédant à l'attrait bienfaisant de l'Amitié.

Mais le principe de l'Unité, qui, comme nous l'avons vu, suffit seul à former le Sphérus, est incapable d'en faire sortir les éléments contraires qui ont donné naissance à l'univers imparfait où nous vivons. Une nouvelle création résulte de l'intervention de la Discorde. Dès lors, en effet, une lutte s'est engagée entre les deux puissances rivales. De cette lutte est sorti le Monde sensible, participant en partie de l'Unité, en partie de la Multiplicité, à la fois attiré par l'Amour vers l'unité suprême, et empêché d'y atteindre par la funeste puissance de la Discorde. L'histoire de cette lutte est en même temps celle du monde, épopée sublime où les héros sont remplacés par les forces de la Nature que poussent en avant, non plus les dieux de l'Olympe, mais leurs propres

aspirations, sorte de démons familiers acharnés à les sauver ou à les perdre; combat sans trêve ni merci, dont le prix est autrement grand que la prise d'une ville ou le sort d'un empire, puisqu'il s'agit de la solution heureuse ou malheureuse du problème de notre destinée.

Comme le Sphérus, le Monde s'est créé lui-même en suivant son penchant funeste vers la Discorde. Il n'a pas existé de toute éternité comme une froide et immobile entité, se développant d'une façon régulière et monotone à travers ses modes à peine distincts. Au jour fixé par la nécessité, il s'est produit de lui-même à la lumière, par l'opposition des deux puissances qui résident en lui ; et depuis lors il subsiste par cette opposition même : il continue à se créer sans cesse, et il vivra tant que durera en lui l'implacable rivalité entre l'Amitié et la Discorde. Chacune à son tour l'emporte sur un point particulier, sans que jamais la victoire soit décisive. Tantôt, sous l'influence de l'Amitié, les principes constitutifs du monde tendent à se fondre dans une unité supérieure; tantôt sous l'effort de la Discorde, ils se dissocient violemment pour se réunir de nouveau, et de nouveau se séparer.

Les éléments, eux aussi, sont donc en guerre.

Tour à tour c'est Ζεύς, Ἥρα, Ἀϊδωνεύς ou Νέστις[1] qui impose sa loi, et de là résultent les distinctions que nous établissons entre les choses : ce que nous appelons terre ou eau, air ou feu, n'est qu'un mélange fortuit, une agrégation partielle d'atomes divers, une image imparfaite du Sphérus parfait, une *monade* constituée à l'image de la *monade* divine.

Ainsi nous retrouvons partout la lutte âpre et émouvante qui constitue la vie de notre univers. Tous les êtres sans exception y prennent part à des degrés divers. Tous tendent vers cette divine unité qui est à la fois la forme et la réalité de toute beauté et de toute bonté. Une vie antérieure leur a laissé le souvenir et le regret de ce bienheureux état; toutes les forces généreuses qui se trouvent en eux sont employées à désirer d'y revenir. Mais l'odieuse Discorde les tient attachés à la terre par les liens honteux de la Multiplicité. Vainement ils espèrent un moment s'être affranchis de sa domination, elle ne leur permet pas d'échapper à ce monde morcelé et changeant. De cette lutte, de cette opposition constante entre la réalité multiple et l'idéal d'unité ardemment souhaité, naît

1. Empédocle, v. 55-57.

l'état d'âme correspondant à cet état de choses : la Mélancolie, qui est l'aspiration impuissante vers un infini qui demeure, le regret d'une stabilité qui n'est pas faite pour nous, la tristesse de ce que les choses sont passagères et périssables, le besoin de sortir, au moins par la pensée, de ce monde de succession, pour parvenir à la vie pleine et identique à elle-même, de ce temps morcelé et fugitif, pour s'élever à l'Éternité.

En ce sens, semble-t-il, la vraie poésie est triste, car le sentiment qui se prête le mieux à sa *fantaisie* est la Mélancolie, qui n'est que la souffrance qu'éprouve l'âme de se voir envahir par la fatale multiplicité des choses. La Mélancolie garde la forme de la réalité qu'elle exprime : vague comme elle, changeante comme elle, elle offre à la poésie une liberté d'imagination absolue, et s'accommode de la variété infinie des symboles.

Sans doute on s'étonnera que nous prétendions trouver la Mélancolie au fond de toute poésie au moment même où nous parlons de la poésie animée et luxuriante de cette race ionienne si riche de formes et si heureuse de vivre. Mais il faut percer l'enveloppe, et voir si le fond répond à la surface. Cette race jouit avec plus d'intensité que toute autre des phénomènes et des apparences sensibles

que la nature lui offre si libéralement. Mais si elle va sans cesse demandant le plaisir à des sensations nouvelles, c'est qu'aucune ne la saurait satisfaire. L'ardeur qui l'emporte n'est qu'une soif qui se sent insatiable et cherche à se tromper elle-même. Héraclite disait que l'activité mobile dont le mouvement n'est que la forme visible est, au fond, un « désir éternel de vivre et un dégoût éternel de vivre ». C'est là, semble-t-il, un symbole du génie grec, qui est si vivant et si actif, parce qu'aucune vie, aucune action ne lui peut suffire. Il ne faut point se laisser duper par les chants voluptueux d'un Anacréon, ni par les joyeusetés lascives d'un Aristophane. C'est dans l'âme de ses grands hommes, et surtout de ses philosophes et de ses poètes, qu'un peuple prend pleinement conscience de son génie. Or tous les poètes de la Grèce ont été tristes. La partie extérieure de leur poésie est pleine de vigueur et de jeunesse; le visage rit, mais le cœur souffre. Observez-les à chaque fois que, se détachant de cette nature si belle qui les fascine, ils font un retour sur eux-mêmes et quittent un moment le monde de l'illusion pour le monde de la réalité intime et suprême : vous les verrez alors, poètes et philosophes, lyriques et moralistes, laisser

paraître un état d'âme bien différent de cette joie et de cette expansion qui nous enchantent. Homère, le poète de la vie physique et de l'activité triomphante, regarde « les malheureux mortels comme destinés fatalement par les Dieux à une existence de douleur et de misère[1] ».

« Parmi tous les êtres qui respirent et qui se meuvent sur la terre, il n'en est pas, à ses yeux, de plus misérable que l'homme[2]. »

Hésiode, le chantre de la Béotie et des frais vallons d'Ascra, s'écrie : « Plût aux dieux que je fusse né avant ces temps, ou que je fusse mort avant de me voir confondu dans cet âge de fer, et condamné nuit et jour à de durs travaux qui font blanchir les tempes de l'homme aussitôt qu'il est né[3]. »

Eschyle est sombre; les Gnomiques, tristes et austères. L'œuvre d'Empédocle est une longue lamentation sur cette existence qu'il regarde comme un exil.

« Hélas ! pourquoi le jour de la mort ne m'a-t-il pas enlevé avant que mes lèvres aient touché l'odieuse nourriture qui m'a donné la vie[4]?... »

1. Homère, *Iliade*, XXIV, 525.
2. *Ibid.*, XVII, 443.
3. Hésiode, *Travaux et Jours*.
4. Empédocle, v. 9, 10.

« J'ai pleuré, j'ai gémi en voyant le lieu où je suis tombé parmi les mortels[1]. »

« Hommes, déplorable race, de quelles luttes, de quelles larmes êtes-vous donc nés[2] ! »

Aristippe et Hégésias, les moralistes de la sensation, prêchent le suicide. Épicure, qui prescrit le plaisir, aboutit à l'*ataraxie*, c'est-à-dire à l'anéantissement de la personne dans une contemplation sans objet.

A l'époque même où Athènes semble entraîner toute la Grèce à sa suite dans un mouvement d'ardeur énergique et joyeuse, Platon regarde le monde comme une caverne où l'âme attend sa délivrance. Aristote le naturaliste, qui a écrit l'histoire des animaux, qui a si profondément étudié les lois des organismes, s'abandonne comme un ascète à des plaintes mélancoliques sur le corps; dans cette prison mortelle, il songe à la cruauté des brigands étrusques qui faisaient périr leurs victimes en attachant les corps en vie à des corps morts[3]; il place dans la bouche de Silène cet oracle, que le meilleur pour l'homme serait

1. Empédocle, v. 13.
2. *Ibid.*, v. 14, 15.
3. Cicéron, cité par saint Augustin, *Contre Pélage*, liv. III.

de ne pas naître, et que, lorsqu'il est né, le meilleur pour lui est de bientôt mourir[1]. Ménandre, enfin, croit que « ceux qui sont chéris des dieux meurent jeunes ».

On oppose souvent à Héraclite un autre Ionien qu'on dépeint riant toujours de ce qui faisait pleurer notre philosophe. Je ne sais si l'on a bien compris cette antithèse. Au fond, il y a plus de ressemblance qu'il ne semble entre ces deux sages, et ils sont tout près de s'entendre. C'est le spectacle de la même misère humaine qui met leurs esprits dans des états si contraires en apparence. Démocrite sent bien et sait bien que, s'il ne riait pas d'abord, il pleurerait aussi, et le rire de l'un n'est ni plus joyeux ni moins philosophique que les larmes de l'autre.

C'est qu'au fond de la philosophie qui domine en Grèce, apparaît le *devenir*, qui est la forme du sentiment poétique, comme il est la forme de l'existence. Si l'on cherche la raison profonde de cette tristesse, on la trouvera dans une aspiration vers l'Idéal irréalisable.

Dans le système de l'unité de substance, la réa-

1. PLUTARQUE, *Cons. à Apoll.*, Ed. Tauchnitz, *Moralia*, I, 267, p. 10.

lité est achevée; l'absolu, dans la plénitude de son être, n'admet rien qui puisse s'ajouter à lui. Tout ce qui est possible est. Le monde n'a rien à attendre, rien à espérer. La Nature demeure éternellement elle-même, et sa première détermination, si toutefois on peut lui supposer logiquement une origine, est aussi la dernière et la plus parfaite. Le regret est inutile, et la plainte serait un scandale. L'homme doit se contenter d'un univers qui ne pouvait pas ne pas être et qui ne peut changer. Ni la volonté ni les désirs ne feront que le Néant soit l'Être. Toute aspiration vers une réalité supérieure sera donc folle et impie. Sous les apparences métaphysiques de l'idéalisme, le système de l'unité cache, dans la pratique, un positivisme qui n'a rien de transcendantal.

Au contraire, dans le système qui a pour loi le mouvement vers un idéal suprême, la série des mondes qui se succèdent dans la durée n'est que la série des ébauches d'une réalité qui ne peut arriver à se parfaire. Du sein de ce changement perpétuel, de ce flux de phénomènes qui s'écoulent sans jamais remplir la catégorie de l'Être, s'élève comme une aspiration vers une existence qui ne soit point « rassasiée d'elle-même », après avoir eu « faim d'elle-même ».

Dans l'âme, la conscience du changement rend non seulement possible, mais nécessaire, la conception de ce qui ne change pas. L'homme, sentant sa misère et sa fragilité, est naturellement porté à imaginer un état suprême de permanence et de bonheur; et c'est de son imperfection même que naît l'idée de sa perfection, ce mobile suprême de toute activité. Il n'y a point d'Idéal dans une philosophie qui place l'Absolu dans la réalité actuelle, car la marche vers l'Idéal suppose la possibilité infinie du changement, et l'homme ne peut se rapprocher du terme que par l'épuisement successif et éternel de tous les modes possibles.

Mais d'où vient que l'âme humaine, qui participe de la nature divine, ait été précipitée du ciel sur la terre comme en un lieu d'exil (*φυγὰς θέοθεν*), chargée d'un vêtement de chair (*σαρκῶν χιτῶνι*), et qu'elle soit forcée d'emprunter successivement la forme des différents êtres mortels (*ἀλάλησθαι παντοῖα δι' εἴδεα θνητῶν*).

C'est qu'elle est coupable d'un crime qu'il lui faut expier par une existence pleine de souffrances, d'incertitude et de changement. Ce n'est qu'après de grands efforts, après une vie conforme aux lois fixées par la Divinité, qu'elle pourra peu à peu mériter d'être admise de nouveau dans le bien-

heureux concert, et parviendra à reconquérir l'état de béatitude suprême dont sa faute l'a momentanément rendue indigne.

Ici apparaît l'application à l'être humain de la théorie cosmique qui par là même prend un caractère nouveau et se trouve transformée en une morale. Certes ce n'est pas là une morale au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Empédocle, comme tous les anciens, est fataliste et ne reconnaît pas plus la liberté chez l'homme que chez les autres êtres. Cependant l'homme, à ses yeux, connaît mieux toutes choses et lui-même; il a une conscience plus claire de sa nature et de ses aspirations, une vue plus nette de la raison de ses actes et de leurs conséquences.

Ainsi se trouve posé très nettement par Empédocle le problème de la destinée humaine, qui, dès l'antiquité, inquiéta si fort l'esprit des penseurs, et qui implique la conscience plus ou moins obscure du problème religieux.

Les religions païennes, envahies de plus en plus par les cérémonies du culte, avaient fini par oublier l'enseignement profond qui se cachait primitivement derrière les symboles. La foule avait peu à peu désappris le sens caché des mythes, et s'en tenait aux représentations exté-

rieures qui servaient autrefois à les voiler. La piété était devenue une forme de la politique, la religion faisait partie intégrante de la constitution civile. Chaque cité adorait le Dieu qui la protégeait, chaque famille avait ses Lares, chaque homme invoquait un Démon familier.

Un petit nombre d'élus, les prêtres et quelques rares initiés aux mystères de la Grande Déesse, savaient seuls chercher la raison dernière du culte qu'ils rendaient aux Dieux immortels. Le peuple assistait, comme un troupeau obéissant, aux fêtes et aux processions instituées, frappé d'une sorte d'admiration superstitieuse, ému par l'imposante majesté du spectacle, rendant au Dieu inconnu un hommage dont il ignorait le sens et la raison véritable.

La vraie religion, la religion de l'âme, était réservée à une élite. Il semble qu'il y ait eu alors une sorte d'aristocratie de la croyance, se confondant avec celle de l'intelligence. Personne n'avait encore prêché que les vérités dernières, auxquelles l'esprit humain ne peut arriver par ses propres forces, sont cependant à la portée de tous les cœurs, et qu'il suffit en quelque façon d'un élan d'amour vers la Divinité pour élever à elle, même les plus humbles.

Seuls les philosophes, comprenant l'importance du problème de notre destinée inconnue, tentèrent d'en marquer le poignant intérêt. La curiosité humaine, une fois éveillée, ne devait pas s'arrêter en chemin. La question posée, chacun s'efforça de la résoudre à sa manière. Quand on eut constaté l'insuffisance des lumières de la raison, on emprunta celles de la foi. Presque toutes les philosophies de l'antiquité sont en même temps, et par un côté, des religions.

Pythagore, un des premiers, présente à côté de son système philosophique une théorie complète, celle de la Métempsycose, sur la nature, son rôle et sa destinée dans l'univers. Autour de lui l'institut pythagorique forme comme un collège sacré de prêtres, seuls en possession des dogmes, et dans lequel sont instruits quelques disciples élus ; nul ne doit porter au dehors et parmi la foule des profanes les mystérieux enseignements de cette philosophie toute semblable à une religion, qui renferme jusqu'à des prescriptions d'ordre physique.

Platon, à son tour, étudie le sort de l'homme, déchu de son ancienne félicité, dont il n'a gardé qu'un lointain souvenir. Mais cette image presque effacée reparaît peu à peu, et, avec l'assistance providentielle de la Divinité, l'âme remontera, par

un retour lent et progressif, de ce lieu d'ignorance et de douleur, de cette caverne de mensonge et d'illusion où elle est tombée, jusqu'au séjour bienheureux des immortels.

En vain Aristote essayera de faire disparaître de la philosophie cette forme du symbole religieux, du mythe, du dogme accepté sans l'intervention de la raison et propagé sans critique, comme un acte de foi. Il prétend, avec la simple observation et la seule pensée, s'avancer assez avant dans la connaissance de l'âme pour en pénétrer l'essence et la foi. Il exige du philosophe, sur ce sujet d'un intérêt poignant et immédiat, la même froideur, la même lucidité d'esprit et de cœur que s'il s'agissait d'étudier dans un laboratoire l'organisme d'une plante ou d'un animal. Il semble oublier qu'il est des problèmes dont la solution nous touche plus que ces recherches de science. De là naît le plus souvent une agitation de l'âme, une impatience et une ardeur dans la recherche qui empêchent l'observateur de se plier aux lenteurs et aux hésitations de la science. Il préfère recourir à une sorte d'intuition moitié divine, moitié humaine, comme au seul moyen d'obtenir une réponse satisfaisante à une question aussi difficile. Telle avait été en partie la voie suivie par Pythagore,

Empédocle et Platon, et qui, malgré les efforts d'Aristote pour en détourner les philosophes, fut reprise après lui par les partisans des deux écoles stoïcienne et épicurienne.

D'une part, nous voyons dans Lucrèce le culte du maître Épicure substitué au culte des divinités du paganisme. Les fidèles se réunissent pour fêter l'anniversaire de sa naissance et de sa mort; ils font des pèlerinages aux lieux où jadis il enseignait. La négation de la religion se trouve ainsi élevée à la hauteur d'une religion.

D'un autre côté, les Stoïciens ont institué le culte de la douleur. A l'époque de Sénèque, nous n'avons plus affaire à des philosophes, mais à de véritables prêtres chargés de diriger les consciences des fidèles et de leur indiquer les voies les plus sûres pour atteindre le souverain bien.

En résumé, toutes les philosophies anciennes qui soulevèrent le problème de notre destinée furent bientôt amenées à prendre une nette conscience de l'importance de leurs enseignements. Il s'agissait, en somme, non pas seulement d'exercer les esprits, d'élever les cœurs par l'étude des hautes questions philosophiques, mais de sauver les âmes. Lorsqu'on se croit en possession de la vérité et de la sagesse, et qu'on pense pouvoir

enseigner aux hommes la voie à suivre pour y arriver, quelle crainte ne doit-on pas ressentir de les trouver sourds aux raisonnements, qui ne persuadent qu'avec le temps ! Combien de disciples échappent avant que la conviction soit entrée dans leur âme assez fortement pour résister aux objections des écoles rivales ou aux déceptions de la vie ! C'est pourquoi le philosophe, qui a en soi la conscience de pouvoir éclairer les hommes sur leur destinée et sur les meilleurs moyens de la remplir, ne s'attarde pas à instruire péniblement ses auditeurs ; mais il a recours aux moyens qui frappent du premier coup l'imagination, touchent les cœurs, forcent en quelque façon la croyance, et en dernière analyse il transforme une doctrine philosophique en une sorte de religion naturelle.

Aucun penseur dans l'antiquité n'a peut-être mieux compris qu'Empédocle de quelle puissance est la philosophie pour ramener l'homme à cet état de perfection idéale vers lequel il doit diriger tous ses efforts ; personne n'a saisi avec autant de clairvoyance toutes les causes qui font de la vie humaine un sombre drame dont nous devons chercher, avec l'aide de la Divinité, à préparer et à embellir le dénouement. Non content de conformer sa vie à sa doctrine, et de s'attirer la recon-

naissance et l'admiration des hommes par des bienfaits qui le firent passer pour un dieu aux yeux de ses contemporains, il trouva pour prêcher ses idées un tel enthousiasme, une éloquence et une poésie si heureusement inspirées, qu'il apparaît non plus comme un philosophe entraîné par l'amour de la vérité, non plus même comme un poète ami des Muses, mais comme un véritable apôtre, fondateur d'une religion nouvelle, et enflammé de la noble ambition de faire pénétrer dans les âmes les croyances auxquelles il s'est consacré tout entier[1].

Dès lors qu'importe que quelques contradictions se soient glissées dans le détail de sa philosophie, qu'importe que sa théorie de la métempsycose, de la vie future ou de l'âge d'or ne s'accorde pas exactement avec l'ensemble de son système[2]? La doctrine générale n'en est ni moins poétique ni

1. Doutant, pour atteindre un si haut résultat, de ses misérables forces et de la puissance de ses facultés, Empédocle implore l'assistance des dieux et demande à la vierge blanche, à sa Muse familière, de l'emporter sur le char rapide de la religion (Empéd., v. 41-45) :

Ἀλλά, θεοί, τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν·
καί σε, πολυμνήστη λευκώλενε πάρθενε Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν·
πέμπε παρ' εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα.

2. Cf. Zeller, *Philos. des Grecs*, trad., t. II, p. 247 et sq.

moins profonde. La religion a ses raisons que la raison ne connaît pas. L'homme, cet être « éphémère[1] », comme il le nomme, peut encore « jouir du commerce des dieux[2] » et reconquérir la place qui lui est réservée dans le séjour bienheureux.

Pour y parvenir, il ne doit plus laisser en soi aucune prise à la Discorde, mais suivre en toutes choses les conseils de l'Amitié. Ses facultés sont autant de formes de cette puissance naturelle d'unification. S'il les laisse sommeiller, il abandonne par là même le champ libre à la Multiplicité qui l'envahit; mais s'il les exerce en chaque occasion avec toute l'ardeur et toute la perfection dont il est capable, il se prépare ainsi à rentrer au sein de l'Unité dernière.

En ouvrant nos sens à toutes les impressions qui résultent du contact des choses, nous entrons, pour ainsi parler, en communion avec elles; l'objet senti se confond en quelque sorte avec le sujet sentant. A mesure que nos organes se seront affinés par l'usage, à mesure qu'ils s'appliqueront à un plus grand nombre d'objets, l'unité que nous cherchons à réaliser en nous sera plus parfaite.

1. Empédocle, v. 44.
2. *Ibid.*, v. 387 et sq.

A un degré supérieur, l'intelligence nous permet de pénétrer la nature cachée des êtres. Grâce à elle, notre pensée se confond avec la pensée répandue dans le monde. Tout l'esprit de l'univers ne fait plus qu'un avec le nôtre. Nous nous répandons en lui, et il s'introduit en nous.

L'Amour enfin est le bien suprême de tous les êtres. Il unit toutes les volontés en les dirigeant vers un but identique. Celui qui aime et celui qui est aimé cherchent à se fondre l'un dans l'autre ; ce ne sont plus deux personnes avec des désirs, des passions, des ambitions distinctes. Il semble qu'un même souffle les anime. Seules, les barrières infranchissables des corps les séparent encore. Mais, au jour fixé par la Divinité comme terme de leur expiation, la mort viendra les délivrer et supprimer tout obstacle à la communion dernière des essences. C'est ainsi que celui qui aura aimé toutes choses sous la forme de l'unité suprême, qui est Dieu, rentrera plein de gloire dans son sein glorieux.

En résumé, plus l'homme aura fait usage de sa sensibilité, de son intelligence et de sa volonté, plus il aura resserré les liens fragiles qui l'attachent aux choses, plus il se sera rapproché de l'unité et de la perfection souveraines. Qu'il s'ef-

force donc d'exercer ses facultés, qui sont autant de moyens mis à sa portée pour reconquérir sa place dans l'assemblée des immortels. Celui-là aura rempli son rôle sur la terre et mérité d'être appelé dieu qui aura le plus senti, le plus compris et le plus aimé, réalisant ainsi l'unité idéale et parfaite. Heureux qui pourra dire : J'ai été tout, et j'ai vu que tout était en moi; car il sera réellement au centre de toute réalité et de toute vie.

Telles sont les conséquences auxquelles semble aboutir cette doctrine; tels sont les préceptes de sagesse pratique qu'elle paraît impliquer. Elle repose tout entière, comme on a pu le voir, sur la croyance au système qui, supprimant toute barrière entre les êtres, réunit l'homme à la nature et à Dieu, et atteint par là même la source inépuisable de toute poésie.

CONCLUSION

Le Panthéisme apparaît aux esprits inquiets comme la région suprême où s'identifient toutes les oppositions et toutes les différences, où il n'y a plus ni vrai ni faux, mais seulement l'essence immuable de l'Être qui dépasse par son infinitude toutes les conceptions comme toutes les aspirations. Il semble s'offrir à nous comme le *lieu* du repos éternel où viennent mourir toutes les souffrances et tous les désirs inassouvis, et où l'âme, débarrassée du fardeau de la personnalité, allégée de toute la matière qui la retenait à terre comme un poids de plomb, réduite à l'essence absolue, sans mélange ni partie, va se perdre dans l'éternel amour, si profond et si pur, que la conscience même ne vient pas le ternir de son regard.

Le Panthéisme, aux époques primitives, est l'écho des premiers doutes et des premières espérances de l'humanité. Qu'est-ce au fond que cette doctrine si vieille, que tout penseur, que tout poète voit ouverte devant lui comme un abîme dont

la profondeur l'attire? C'est le renoncement à l'individualité, c'est-à-dire, au relatif et à la limite, en vue de l'Être, c'est-à-dire de l'absolu. N'est-il pas naturel et légitime que l'homme, supérieur à la série d'êtres qui a en lui son but et son terme, inférieur à ceux dont il entrevoit et envie la perfection, veuille se rattacher aux uns et aux autres pour bien marquer sa place dans l'univers? Grâce à ses efforts, il est parvenu à se recréer lui-même: il a substitué à la nature qu'il a reçue, la nature qu'il s'est faite. Il s'est marqué dans le monde une place à part d'où il domine les êtres encore asservis aux lois inférieures de la matière, d'où il envie le sort des dieux, supérieurs au changement. Il est pourtant des instants où sa solitude lui pèse. Il se demande avec inquiétude si, en croyant s'élancer dans la sphère des idées pures, il n'est pas entré dans la région des illusions. Comme il entrevoit la distance qui le sépare encore du ciel, séjour de l'absolu, il aime aussi à contempler la route parcourue, et la vue du progrès accompli lui donne l'espérance qu'il atteindra au but suprême. Il redescend donc au niveau des autres êtres; il reprend pied dans la nature. Fils de la terre, il veut, comme Antée, toucher le sol pour recouvrer les forces qui l'abandonnent.

C'est à la poésie qu'est dévolue cette tâche sublime de retremper l'humanité aux sources intarissables de la vie. Pour retrouver sa vraie place dans la nature, l'homme n'a aucun voile à déchirer, aucune barrière à renverser. Il n'a qu'à se bien regarder lui-même. Tous les phénomènes qui s'accomplissent dans l'univers ont leur contre-coup dans nos organes. Notre corps vibre à l'unisson de tous les corps environnants ; la moindre de nos sensations est comme un accord où se résument les bruits, les voix, les chants, les hymnes de la nature entière. Par une analyse plus délicate de nos pensées et de nos émotions intimes, nous arrivons à distinguer en nous l'action de la force universelle. Nous retrouvons le fond commun de la vie, et, supprimant tous les accidents par lesquels l'individualité a pu particulariser notre essence, nous aimons à nous confondre dans la généralité de l'Être. Nous renouons ainsi avec tous les êtres une parenté qui est l'indice de notre origine céleste. — « Les rochers, les nuages et les prairies, qui semblent inertes et insensibles aux gens ordinaires, sont, pour les grandes sympathies, des êtres vivants et divins qui reposent de l'homme. Il n'y a pas de sourire virginal aussi charmant que celui de l'aube, ni de joie plus

triomphante que celle de la mer, lorsque ses flots fourmillent et frissonnent à perte de vue sous la prodigue splendeur du ciel [1]. »

Le Panthéisme, au travers du monde sensible et figuré, voit le monde intelligible et sans forme ; par delà les dehors mobiles de la vie et « toute cette floraison colorée et parfumée » que la nature prodigue à la surface de l'Être, il entrevoit la profonde puissance génératrice et les invisibles liens par lesquels tous les vivants arrivent à la clarté du jour. C'est aux êtres inférieurs, peut-être, qui n'ont pas encore altéré par l'action libre la pureté de leur essence, qu'il faut demander le secret de l'Être. Le poète n'a qu'à les écouter pour trouver une voix à leurs instincts obscurs, c'est-à-dire pour saisir la souche créatrice dont l'homme est un rameau éloigné. C'est alors qu'il chante ce flot de vie qui circule obscurément dans le tronc des vieux chênes, et dont la marche lente et sourde révèle l'ardeur de la matière à s'épanouir dans la plénitude de la vie.

Toute chose semble, en définitive, renfermer un mot du grand secret. L'action, le changement incessant, l'épuisement successif de tous les modes

1. TAINE, *Littérature anglaise*.

possibles par lesquels la nature se rapproche du terme suprême, semblent une interrogation et une prière adressée à l'éternelle Isis pour qu'elle laisse tomber ses voiles.

Rien, en somme, ne saurait être plus profond, rien ne saurait être plus poétique que cette doctrine qui a inspiré les trois philosophes dont nous nous occupons ici. Mais chacun d'eux l'a comprise et interprétée à sa façon. Le Panthéisme d'Empédocle ne se confond pas avec celui de ses devanciers.

« Xénophane, ayant considéré l'ensemble du monde, dit que l'unité est Dieu. » Mais ce Dieu, c'est l'unité de nature qui relie entre eux tous les membres du « Vivant éternel ». D'une part, Xénophane fut frappé du nombre infini des êtres et du mouvement incessant qui les anime. Mais il vit aussi que toutes les parties de cet Univers en apparence morcelé sont reliées entre elles par de secrètes affinités, et qu'à travers toutes les formes fuyantes qui glissent à la surface des choses, il y a identité de nature entre tous les êtres. Or cette nature identique qui se retrouve partout, c'est l'« Un », c'est le Dieu du système, Dieu purement physique, qui n'a aucune action sur le monde, dont il est seulement l'expression la plus parfaite. Au

contraire, c'est en faisant abstraction de la nature que Parménide est arrivé à la conception de son *Dieu-Un*. Il reconnaît que la multiplicité phénoménale n'est qu'une apparence trompeuse des choses, et il cherche en dehors d'elles le principe premier du monde, l'Unité, forme suprême et suprême réalité. L'ayant trouvée dans l'Idée, qu'il identifie du reste avec l'Être, il se persuade aisément que l'Unité absolue ne peut *être* qu'à condition d'*être* seule, sans détermination ni changement. Si l'Un existe, comme il n'a pas de peine à le démontrer, l'Un seul existe, l'Un est tout, l'Un est Dieu. Parménide aboutit ainsi à un panthéisme non plus physique, mais logique, qui, partant de la pensée pure, aboutit à la pensée pure.

Quant au Dieu d'Empédocle, il ne se confond ni avec le *Dieu-substance* de Xénophane, ni avec le *Dieu-pensée* de Parménide. Et pourtant il participe de la nature de l'un et de l'autre. Il est partout présent dans le monde, non pas comme la vie, mais comme la cause de la vie. Toute existence suppose l'action, et toute action suppose la Force. Cette force peut être considérée soit comme actuellement réalisée dans la nature, soit comme idéalement distincte de tout objet. Mais, de quelque façon qu'on le considère, le Dieu d'Empédocle

est toujours une puissance d'amour qui tend à réunir les Êtres dans une Unité supérieure, et qui, quand elle les a réunis, entretient entre eux une harmonieuse concorde. Le Dieu d'Empédocle n'est point l'Unité, mais la Force qui l'a réalisée.

Tel nous paraît être le Panthéisme d'Empédocle, panthéisme dynamique, dans lequel Dieu pourrait être défini « la Force qui tend à détruire toutes les barrières entre les Êtres ». Dès lors toute âme se répand dans toutes les autres âmes, et participe au concert universel de l'Amour qui unit le Monde sans l'anéantir. Sans doute il y a une sorte de raffinement mystique dans l'abandon de ce qui passionne si fort les hommes, et l'on soupçonne je ne sais quelle joie surnaturelle dans ce néant voulu qui est peut-être la suprême réalité. Notre personnalité, dont nous sommes si vains, lui est apparue comme la tache originelle de nos manques et de nos imperfections. Il n'a pas cru que l'absolu pût être personnel. Pour lui, toutes les limites doivent tomber un jour, et dans cette union finale qu'il entrevoit pour les volontés, chacun ne voudra être lui-même que pour se mieux donner à tous les autres. Philosophie d'abdication, soit; mais philosophie d'abnégation, qui n'est point pour charmer le vulgaire. L'égoïsme est une barrière

trop solide pour que la spéculation la fasse tomber d'un seul coup.

Mais qu'y a-t-il de plus beau que cette union et cette fusion des âmes développées et épurées par les existences successives qui sont les moments de l'évolution. Certes ce n'est pas par là que le monde périra, et dans l'anéantissement même qui semble être la conclusion du système, nous trouvons, à tout prendre, un excès d'amour qui n'a nul besoin d'excuse.

En dernière analyse, la doctrine d'Empédocle a pour principe la Force. Elle concilie ainsi la philosophie qui prend pour principe la substance, parce que toute force est un centre substantiel et réel, et celle qui prend pour principe le phénomène, parce que les actes de la Force portent le caractère phénoménal et changeant du mode. C'est ainsi qu'après un premier essai de conciliation tenté par Xénophane, et qui n'aboutit qu'à une juxtaposition des éléments hétérogènes, la théorie de l'Unité avec Parménide (substance) et la théorie de la Multiplicité avec Héraclite (phénomène) viennent se fondre en un dynamisme qui les unit sans les détruire.

Cette philosophie d'Empédocle est à la fois celle qui satisfait le mieux l'esprit et le cœur.

Elle unit la poésie profonde et sombre de l'Unité à la poésie brillante et variée de la Multiplicité. L'extase y trouve sa place aussi bien que la mélancolie. Son univers est en même temps le plus poétique et le plus vrai.

Ce n'est plus la morne stabilité de la Substance, ni le flux tempêtueux du Phénomène; c'est la plénitude active et compréhensive de la Force, à la fois fixe et mobile, dont les mouvements, comme des vibrations, rayonnent sans cesse autour de leur principe, mais pour y retourner sans cesse, et puiser au centre de la vie une énergie et une réalité toujours nouvelles. Entre l'horizon éternellement désert et silencieux de Parménide, et le ciel d'Héraclite, follement sillonné par la chute immense des choses dans l'abîme où les précipite la frénésie d'une lutte sans fin, apparaît la sphère radieuse d'Empédocle, dont l'harmonie vivante et équilibrée est entretenue par l'Amour intérieur qui l'anime. De même, entre l'obscurité des nuits et la clarté éblouissante et brève de l'éclair, brille la lumière large et sereine du jour.

Comment exprimer la grandeur poétique et l'éclatante vérité de ce monde, « fils de l'Action »? Les images se pressent dans l'esprit et, vainement

entassées, ne peuvent suffire à égaler cette splendeur ! Il faudrait faire entendre ce bouillonnement de la vie qui court, sans cesse renouvelée, dans tous les membres de l'Être divin, comme la sève dans les veines gonflées de l'arbre. Le Dieu éléate est un tronc mort et desséché ; le monde d'Héraclite est un bouquet de fleurs coupées qui se fanent aussitôt, parce que leur tige est privée du sang de la terre. Voici enfin la plante vivante dont les racines puisent au réceptacle infini des forces naturelles la sève, issue de l'Amour, et dont les fleurs, sans cesse alimentées, conservent une jeunesse renaissante et une éternelle beauté.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction. 1

I

XÉNOPHANE

I. — Vie et œuvre de Xénophane..... 23

II. — Philosophie de Xénophane..... 31

1. Antécédents de la doctrine..... 31
2. Influence des Ioniens et des Pythagoriciens sur Xénophane 42
3. Physique et Métaphysique de Xénophane. 50

III. — Poésie de Xénophane 60

II

PARMÉNIDE

I. — Vie de Parménide..... 95

II. — Philosophie de Parménide 102

1. Antécédents de la doctrine..... 102
2. Héraclite et le système de la Multiplicité. 106
3. Physique et Métaphysique de Parménide.. 120

III. — Poésie de Parménide..... 149

III

EMPÉDOCLE

I. — Vie et œuvre d'Empédocle 177

II. — Philosophie d'Empédocle 199

1. L'Amour 199
2. Le Sphérus 210
3. Le Monde 217

III. — Poésie d'Empédocle 235

Conclusion 258

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Motteroz, Adm.-Direct. des Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.